Henri Bergson

Eseu asupra datelor imediate ale conştiinţei



ESEURI DE IERI ŞI DE AZI

INSTITUTUL EUROPEAN

Colecția

ESEURI DE IERI ŞI DE AZI

44

Henri Bergson, *Eseu asupra datelor imediate ale conştiinţei*

ISBN 973-586-140-1 PRINTED IN ROMANIA

HENRI BERGSON

ESEU ASUPRA DATELOR IMEDIATE ALE CONŞTIINŢEI

Ediţia a II-a

Traducere de Diana MORĂRAŞU
Studiu introductiv de Anton ADĂMUŢ

INSTITUTUL EUROPEAN
1998

FILOSOFIA DURATEI ÎNTRE INTUIȚIE ȘI ANTIINTELECTUALISM

Se prea poate ca metafizica să se fi născut în ziua în care Zenon – eleatul – făcea lumii cadoul straniu al aporiilor. De atunci, metafizic vorbind, lumea se săvîrşeşte între Unu şi Multiplu, între mişcare şi pluralitate. Iar dacă afirmaţia poate fi suspectată de a nu cuprinde spiritul metafizic în întregul său, bergsonismul se originează aici, în distincţia dintre din afară şi dinăuntru *sau, psihologic, distincţia dintre* introspectiv *şi* neintrospectiv[1]. *Este, în fapt, diferenţa spiritului în el însuşi sau conservarea propriei identităţi în diferenţă. E vorba de o răsturnare care urmăreşte înlăturarea unei căderi printr-o nouă cădere. Evitarea căderii în aporie, în metafizica tradiţională prin plasarea în chiar plin elanul mişcării. Astfel sîntem în metafizică într-un mod eronat, anume printr-o nefericită substituţie între mişcare şi abstracţia ei. Faptul e de a repune metafizica în drepturile ei, lucru posibil printr-un simplu şi necesar act reparatoriu: e vorba de a restitui mişcării mobilitatea şi timpului durata.*

---

[1] *Dan Bădărău,* Scrieri alese, *vol. III, Ed. Academiei, Bucureşti, 1986, p. 27*

Plasat în spaţiul de indeterminare al celor două moduri de manifestare a relativităţii (unul abstract, celălalt imaginat, unul incomplet, celălalt săvîrşit), filosoful nu poate disipa confuzia, făcînd astfel prezent paradoxul – la nivelul limbajului, aporia – la nivelul gîndirii. De aceea, consideraţiile asupra originii ideii timpului sau acelea privind natura lui, corelate cu noţiunea demistificată a spaţiului, au ambiţia de a se constitui într-un dorit prolegomena. *Bergsonismul devine astfel interesat doar de continuitate, şi aceasta înţeleasă ca multiplicitate fără divizibilitate şi succesiune fără separare: calea evită astfel aporia şi cădem în timpul fundamental. Timpul fundamental (timp interior sau timp real sau durata pură) este afectat în esenţa sa, pentru noi, de modul în care el însuşi este perceput ca timp al lucrurilor, moment în care intervine simultaneitatea şi caracterul măsurabil al duratei. Simultaneitatea este posibilitatea pentru două sau mai multe evenimente de a intra într-o percepţie unică şi instantanee*[2], *de unde faptul că: durata pură implică actualitatea conştiinţei şi apoi, timpul real nu poate fi perceput fără a fi reprezentat ca perceput şi trăit. Durata devine astfel măsurabilă pentru că timpul însuşi se măsoară prin intermediul mişcării considerată ca senzaţie musculară (în* continuum-*ul vieţii) şi percepţiei vizuale (cînd traiectoria se oferă spaţiului). De aici o distincţie mai puţin sesizată în bergsonism dar deloc mai puţin importantă: aceea dintre contemporan şi simultan. Numesc* contemporane *două fluxuri care sînt, primul sau al doilea, indiferente pentru conştiinţa mea, şi* simultane *două percepţii instantanee într-un singur şi acelaşi act al spiritului*[3]. *Să urmărim, pe scurt, demonstraţia pe care o dezvoltă Bergson cu privire la transformarea duratei pure în timp spaţializat*[4],

[2] *H. Bergson,* Durée et stimultanéité, *Félix Alcan, Paris, 1931, p. 56*

[3] Ibidem, *p. 66*

[4] Ibidem, *pp. 68-70*

demonstraţie care o repetă pe aceea din Eseu..., *adăugînd acum noile date ale ştiinţei (în primul rînd ale fizicii); nu întîmplător.* Durată şi simultaneitate *are ca subtitlu: apropo de teoria lui Einstein.*

Pe linia bergsonismului, distincţia este inclusivă, adică două fluxuri exterioare care ocupă aceeaşi durată sînt simultane pentru că ambele ţin în durată de un al treilea; de eu, de eul multiplu sub forma singulară a lui noi. Distincţia este, bergsonian, accentuată pe linia duratei şi simultaneităţii. Iată momentul spaţializării duratei: de la simultaneitatea a două fluxuri nu putem trece la aceea a două momente dacă rămînem în durata pură: durata pură (timpul real) nu are momente. Dar, în mod natural, ne formăm ideea de momente şi, la fel, cea de momente simultane din aceea că avem obişnuinţa de a converti în spaţiu – timpul. Adică, dacă o durată nu are momente, o linie trebuie să se termine fără puncte. Iar dacă unei durate am făcut să-i corespundă o linie, părţilor liniei trebuie să-i corespundă „porţiuni de durată", iar extremităţii unei linii o „extremitate a duratei"; o asemenea extremitate este momentul (clipa, instantaneul), ceva ce nu există decît virtual. Momentul, pentru Bergson, termină durata dacă aceasta se opreşte, dar cum durata nu este specificată de momente la fel, nu timpul real este acela care procură momentul (clipa, întreruperea); momentul este născut din timpul matematic, din spaţiu adică, dar cu prezenţa necesară a duratei. Instantaneitatea (sau simultaneitatea a două percepţii într-un act al spiritului) implică deci continuitatea timpului real pe de o parte şi timpul spaţializat pe de altă parte. Consecinţa este o linie descrisă de o mişcare unde linia devine simbolul timpului. Acest timp spaţializat, care comportă puncte, ricoşează pe timpul real şi face să apară întreruperea (momentul). În acest fel, timpul spaţializat devine a patra dimensiune a spaţiului, avem adică un timp al relativităţii restrînse şi nu un spaţiu al relativităţii generalizate.

Acest travaliu clarificator îl desfăşoară Bergson întîia oară în capitolul II din Eseu..., *unde, de la durata reală, ajunge la cele două aspecte ale eului, la durata-calitate şi timp care devine cantitate printr-o dezvoltare în spaţiu. Aşa se explică eroarea lui Zenon, care confunda spaţiul cu mişcarea, aşa procedează ştiinţa care elimină din timp şi mişcare elementul esenţial şi calitativ al acestora: din timp durata, din mişcare – mobilitatea*[5]. *De aceea putem denumi* Eseul... *ca fiind studiul eului în el însuşi, un studiu al conştiinţei în integralitatea ei, sesizată în ţîşnirea ei originară, cînd eul nu este deformat de categoriile raţiunii, de habitudinile inteligenţei, adică eul instinctiv care acţionează pentru a (se) sesiza printr-un efort de intuiţie*[6]. *Că procedeul nu este nou, nu e nici o îndoială. L-au folosit Descartes şi Kant, Fichte şi Schelling, Schopenhauer şi Nietzsche. Este, în esenţă, procedeul clasic al clasicismului, al fenomenalismului. E deci problema timpului, şi Bergson se explică el însuşi într-o scrisoare*[7] *din 1905 adresată directorului de la „Revue philosophique" în care spune că teoria expusă în* Eseu... *constă esenţialmente într-o* critică a ideii de timp omogen *aşa cum o aflăm la filosofi şi matematicieni. De aici, apoi, critica intelectualismului.*

De ce, însă, dintre toate modalităţile de a fi ale conştiinţei, Bergson a ales tocmai timpul? Din cel puţin trei motive[8]*: întîi pentru că ideea de timp este comună atît fizicii cît şi matematicii, după cum este comună psihologiei şi metafizicii; apoi pentru că este un concept aflat la întretăierea mai multor discipline intelectuale şi, în fine, ideea de timp permite lui Bergson să intre direct în inima metafizicii tradiţionale.*

---

[5] *H. Bergson,* Essai sur les données immédiates de la conscience, *Félix Alcan, Paris, 1912, p. 87*

[6] *Frank Grandjean,* Une revolution dans la philosophie, *Félix Alcan, Paris, 1930, p. 47*

[7] Ibidem, *p. 50*

[8] Ibidem, *pp. 50-51*

Deşi Bergson nu se ocupă în mod direct de evoluţia problemei timpului[9] *la predecesori, vom desfăşura o scurtă trecere în revistă a conceptului. Astfel: datorăm lui Heraclit geniala idee a timpului-devenire, fapt cel mai bine sesizat de Hegel; pentru Platon şi Aristotel timpul devine o negaţie a fiinţei, o imperfecţiune, concepţie care va traversa elenismul şi apoi evul mediu; eroarea comună a filosofilor stă în faptul că îşi construiesc sistemele sub* specie aeternitatis *pentru că aveau ambiţia de a studia universalul; Kant se ocupă de timp (ca şi de spaţiu) doar pentru a-i arăta întreaga activitate şi, transformînd timpul într-o formă pură, îl videază de orice substanţă; Schelling şi Schopenhauer plasează voinţa în afara timpului pentru că o erijează în esenţa eternă a lumii; abia Hegel redă noţiunii de timp locul refuzat în metafizică după Heraclit. Cu toate acestea, timpul hegelian este departe de cel bergsonian. În timpul hegelian este inserat caracterul divinităţii, totul pare, adică, previzibil. Hegel introduce în metafizică ideea de evoluţie, preluată apoi de Comte, Darwin, Spencer, numiţi de Bergson „falşi evoluţionişti" pentru că, la fel ca Hegel, construiesc viitorul cu ajutorul trecutului, sau „evoluţia cu ajutorul evoluatelor". Dispare astfel un element fundamental bergsonismului: imprevizibilitatea. Ce aduce nou Bergson?*

La începutul Eseului..., *stabileşte că stările de conştiinţă nu sînt mărimi ci intensităţi, calităţi, nu sînt măsurabile, ci doar perceptibile; că dacă, în ciuda acestui adevăr, încercăm să le măsurăm, nu vom măsura în realitate decît cauzele exterioare care le produc, iar acestea sînt măsurabile pentru că le aflăm în spaţiu, iar spaţiul este domeniul cantităţii. Şi dacă spaţiul este un mediu omogen, timpul, considerat ca fiind omogen, este de fapt spaţiu, iar timpului omogen îi zice Bergson, în* Eseu..., *„fantoma spaţiului". Aşa apare timpul real ca multiplicitate calitativă şi succesivă. Omul, pe lîngă*

---

[9] Ibidem, *pp. 52-55*

faptul că este un animal social, *este şi un* animal spaţial[10], *spaţiul este prima condiţie a societăţii şi tocmai de aceea viaţa socială cere sacrificiul eului fundamental. Eul exterior nu este eul meu propriu: este sufletul dispersat în spaţiul-depersonalizat.*

Bergsonismul îşi află astfel direcţiile încă din Eseu..., *şi Albert Thibaudet le vede în: durată, schimbare, calitate, tensiune, acţiune. La fel, cunoscută fiind transparenţa muzicală a exemplelor folosite de Bergson, aflăm, la limita bergsonismului, ideea muzicii ca esenţă a lucrurilor, asemănătoare ideii lui Schopenhauer. Pentru a treia oară, după Pytagora, muzica îşi capătă locul central în altarul filosofiei*[11]. *Punctînd bergsonismul în cadrele lui esenţiale, îl aflăm ca o doctrină a Occidentului traversată de sentimentul fluidului şi, cum nici o filosofie nu poate scăpa platonismului, sfîrşim cu Bergson în* Phedru *şi* Banchetul *ca viaţă interioară, asemenea celei din misticismul alexandrin şi creştin apoi*[12].

Ca filosofie a duratei întîi şi a intuiţiei apoi, bergsonismul vizează datele imediate, *primitive (originare), pure, care sînt aprehendate de noi sub forma acţiunii dezinteresate: sînt adică mai întîi trăite mai curînd decît concepute; înainte de a deveni* material al ştiinţei *ele apar ca* momente ale vieţii, *pe scurt, percepţia precede folosinţa*[13], *iar aici, prin percepţie înţelegem* percepţia pură *ca sesizare a datului primitiv iar nu* percepţia uzuală *ca operaţie mentală al cărei rezultat este* perceptul.

Pentru Bergson deci, intensitatea unei stări psihologice se refuză măsurii, stările interne formează o continuitate calitativă şi, firesc, lumea interioară este aceea a calităţii

---

[10] Ibidem, *p. 64.*

[11] *Albert Thibaudet,* Le Bergsonisme, *vol. I, Paris, 1923, p. 20*

[12] Ibidem, *p. 52*

[13] *Edouard Le Roy,* Une philosophie nouvelle, H. Bergson, *Félix Alcan, Paris, 1922, pp. 136-137*

pure. Bergson ajunge la aceste concluzii pornind de la insatisfacţia ştiinţelor şi vechii filosofii, întemeiate pe credinţa putinţei explicării mişcării prin repaus, a schimbării prin imobil... Şi pentru că acest nou mod de a privi lumea transformă bergonismul într-o „filosofie deschisă" (M. Blondel), la fel, această inversare violentă a tuturor obişnuinţelor, această reformă radicală constituie temeiul purificării bergsoniene[14].

Dacă „revoluţia bergsoniană" (F. Grandjean) este una a duratei, accesul la durată este dat de intuiţia acesteia. Bergson, foarte atent în a-şi defini poziţia, arată, încă din 1903, că există două moduri de a cunoaşte un lucru[15]*: o cunoaştere relativă, cînd ne învîrtim în jurul lucrului şi o alta absolută, cînd intrăm în lucru şi facem cu putinţă, prin intuiţie, absolutul; mai mult, absolutul nu poate fi dat decît într-o* intuiţie, *restul în* analiză. *Numim intuiţie*[16] *acea specia de* simpatie intelectuală *prin care sîntem transpuşi în interiorul unui obiect pentru a realiza coincidenţa cu ceea ce are el unic şi inexprimabil. Pe de altă parte, analiza constă în a exprima un obiect în funcţie de ceea ce el nu este. Şi parcă pentru a înlătura urma oricărei inconsistenţe, în scrisoarea adresată lui H. Höffding, Bergson spune: orice rezumat al vederilor mele este deformat dacă nu revine fără încetare la ceea ce eu consider a fi însuşi centrul doctrinei mele – intuiţia duratei. Reprezentarea unei multiplicităţi de „întrepătrunderi reciproce" diferă de multiplicitatea numerică – reprezentarea unei durate omogene, calitative, creatoare – este punctul de unde plec şi unde constant revin*[17].

---

[14] *V. Jankélévitch, „De la simplicité", în* H. Bergson, Essai et Temoignages, *Neuchatel, 1943, p. 175*

[15] *H. Bergson,* Introduction à la métaphysique, *în „Révue de Métaphysique et de Morale", ianuarie 1903, pp. 1-38*

[16] Ibidem, *p. 3*

[17] *H. Höffding,* La philosophie de Bergson, Exposé et critique, *Félix Alcan, Paris, 1917, Appendice, p. 160*

Bergson s-a simţit obligat să facă această precizare după ce Höffding decelase o zonă de obscuritate între intuiţie ca proces psihologic şi aceeaşi intuiţie în calitate de concluzie a gîndirii, obscuritate care este, în parte, cauza confuziilor la care bergsonismul a dat naştere. Höffding încerca o clasificare a tipurilor de intuiţie din istoria filosofiei, află intuiţia concretă, intuiţia practică, cea analitică şi sintetică, apoi crede a găsi o ascendenţă a intuiţiei bergsoniene în tipul doi din clasificarea sa, în intuiţia practică, numită şi a deciziei spontane. Bergson refuză eticheta, şi în aceeaşi scrisoare explică: teoria intuiţiei asupra căreia aţi insistat mai mult decît asupra celei a duratei, decurge şi nu poate fi înţeleasă decît prin ea însăşi. De aceea această intuiţie nu poate fi cuprinsă de nici una din cele patru definiţii pe care le enumeraţi. Ea admite fără îndoială o serie de planuri *succesive; dar pe ultimul plan, cel principal, ea este intuiţie a duratei*[18]*. De aici urmează punctul arhimedic al bergsonismului: durata; corolarul imediat – intuiţia şi intuiţia duratei, iar metafizica lui Bergson poate fi, esenţial, formulată: a gîndi intuitiv înseamnă a gîndi în durată. Adică actul gîndirii depăşeşte separarea, care este termenul mediu între gîndire şi inteligenţă (înţelegere) pentru că separarea e spaţializare. Or, a înţelege înseamnă a începe să acţionezi. Asta nu a înţeles metafizica tradiţională, sau a înţeles spaţializat, drept pentru care logica ei a fost una a iluziilor pe care Bergson caută a le înlătura. E vorba de iluzia divizibilităţii (înlăturată în* Eseu...*), de iluzia neantului şi a dezordinii (desfiinţate în* Evoluţia creatoare) *şi de iluzia principiilor (tot în* Eseu...*)*[19].

Revine astfel gîndirii în durată faptul de a fi simultan intuitivă. Iar genetica intuiţiei este desfăşurată în Evoluţia creatoare *(cap. II, 2). Direcţiile evoluţiei sînt divergente; avem*

---

[18] Ibidem, *p. 161*

[19] *A. Thibaudet,* op. cit., *pp. 131-147*

somnolenţa vegetativă, instinctul şi inteligenţa; iată elementele care coincid în impulsul vital şi care se disociază prin simplul fapt al creşterii lor. Aici aflăm eroarea capitală pe care Aristotel a lăsat-o moştenire filosofiei naturii, viciind-o: eroarea constă în a vedea în viaţa vegetativă, instinctivă şi raţională, grade succesive ale uneia şi aceleiaşi tendinţe. Or, diferenţa între ele nu este una de intensitate sau de grad; diferenţa este una de natură[20]. *Urmează constanta distincţiei instinct-inteligenţă pe care Bergson o desfăşoară amănunţit. Cîteva caracteristici: Inteligenţa este cunoaşterea unei* forme, *instinctul o implică pe aceea a* materiei[21]*;* există lucruri pe care inteligenţa singură este capabilă de a le cerceta dar pe care, prin ea însăşi, nu le va găsi niciodată[22]; inteligenţa are ca obiect solidul inorganizat, imobilitatea, *este caracterizată prin* puterea indefinită de a descompune după nu are importanţă care legi şi de a recompune în nu are importanţă care sistem; inteligenţa este caracterizată printr-o incomprehensiune naturală a vieţii; *instinctul este simpatie şi apoi, în interiorul însuşi al vieţii ne conduce intuiţia, adică instinctul devenit dezinteresat, conştient de el însuşi, capabil de a reflecta asupra obiectului său şi de a-l spori indefinit*[23].

Astfel, după J. Lacroix, intuiţia devine o metodă de purificare pentru că, la fel ca şi îndoiala, intuiţia neagă tot ceea ce întunecă spiritul. Intuiţia se caracterizează prin prezenţa în ea a valorii purificatoare a negaţiei[24], *iar acest caracter profund negator ignoră imperativul moral socratic. Cunoaşterea de sine bergsoniană ne cere doar de a fi atenţi la curgerea*

---

[20] *H. Bergson,* L'évolution créatrice, *Félix Alcan, Paris, 1921, pp. 146-147*

[21] Ibidem, *p. 161*

[22] Ibidem, *p. 164*

[23] Ibidem, *pp. 167-192*

[24] *J. Lacroix, „L'intuition, méthode de purification", în* H. Bergson, Essais.., *p. 190*

spontană a duratei[25] *pentru că această pedagogie (sau* anti-pedagogie *a spiritului – după Lacroix) cere o primă şi fundamentală eliberare de servituţile limbajului. Bergsonismul este un protest contra unei metafizici a limbajului, iar intuiţia este metoda prin care ne orientăm de la viziunea socială a obiectului gata făcut către activitatea spirituală în care actul se face*[26]. Homo loquax *devine astfel antipatic pentru că gîndirea lui nu-i decît o reflexie asupra cuvintelor; gîndirea lui este socializată, spaţializată.*

Instructivă este urmărirea sensului intuiţiei de-a lungul lucrărilor lui Bergson. În Materie şi Memorie *spune: viaţa noastră psihologică se poate juca, la autori diferiţi, mai aproape sau mai departe de acţiune, după gradul* atenţiei *noastre* faţă de viaţă[27]. *Intuiţia este concepută la nivelul lucrării* Materie şi Memorie *ca o cunoştinţă directă, ca o experienţă nemijlocită şi absolută.* Introducere în metafizică *vede intuiţia ca simpatie, opusă analizei;* Le rire *realizează o subtilă trecere de la intuiţia individualizatoare a artei la aceea individualizatoare a filosofiei, iar individualizarea nu se poate realiza decît în social. Rîsul are nevoie de un ecou şi trebuie să posede o semnificaţie socială; de unde faptul că funcţia utilă a rîsului este o funcţie socială*[28]. Evoluţia creatoare *are ca exigenţă plasarea dintr-o dată în durată, pentru a putea desfăşura apoi gramatica individuală a intuiţiei. În 1911, în conferinţa* L'intuition philosophique, *ţinută la Congresul de filosofie de la Bologne, declară: îmi pare că intuiţia se comportă adesea în materie speculativă ca demonul lui Socrate în viaţa practică... ea apără. În faţa ideilor curent acceptate, a tezelor care par evidente, ea suflă urechii filosofului cuvîntul: imposibil*[29].

[25] *L. Brunschvicg, „Vie intérieure de l'intuition", în* H. Bergson, Essais..., *p. 182*

[26] *J. Lacroix,* L'intuition..., *pp. 200-203*

[27] *H. Bergson,* Matière et mémoire, *Félix Alcan, Paris, 1928, p. IX*

[28] *H. Bergson,* Le rire, *Félix Alcan, Paris, 1938, p. 8*

[29] *H. Bergson, „L'intuition philosophique", în* La pensée et le mouvant, *Félix Alcan, Paris, 1934, p. 138*

Să coborîm în interiorul nostru, zice Bergson: cu cît este mai profund punctul pe care-l atingem, cu atît mai puternică va fi presiunea care ne va retrimite la suprafaţă. Intuiţia filosofică este acest contact, filosofia – acest elan[30]. *Bergsonismul eludează regula baconiană: supune-te legilor pentru a putea comanda; în bergsonism nici nu se supune, nici nu se comandă; aici, filosoful caută să simpatizeze. Numai aşa esenţa filosofiei este un act simplu; esenţa ei este spiritul simplicităţii*[31], *sau, cum sesizează Jankélévitch, filosofia este actul simplicităţii tocmai pentru că neantul este, spiritual, o imposibilitate. Bergsonismul priveşte lucrurile doar sub* specie durationis. *Metafizica pretinde astfel a depăşi toate simbolurile şi o numeşte Bergson, în* Introduction à la métaphysique, *„experienţa integrală" deşi nu are nimic comun cu generalizarea experienţei. Aşa devine ideea o „oprire a gîndirii" şi, pentru a evita acest eşec, arta scriitorului constă îndeosebi în a ne face să uităm că se foloseşte de cuvinte*[32]. *Intelectul, adică, nu poate decît să platonizeze şi atunci raportul dintre ştiinţă (inteligenţă) şi intuiţie se reduce la raportul dintre indivizibilitatea (unicitatea) reală a obiectului şi diversitatea indefinită a punctelor de vedere posibile ale ştiinţelor. Thibaudet numeşte acest aspect relativ la bergsonism „unu şi multiplu", dar săvîrşeşte aceeaşi eroare ca şi Höffding, privilegiind intuiţia în dauna duratei.*

I. Petrovici[33] *crede a desluşi în bergsonism patru merite: intuiţia ca metodă nouă, adică asemenea lui Kant, Bergson îşi verifică instrumentele de cunoaştere; ar fi apoi adîncirea observaţiei interne şi înlăturarea erorilor generate de viciul spaţializării şi imobilismului; în al treilea rînd, Bergson află metafizicii noi domenii de cercetare şi, în final, oferă o sinteză*

---

[30] Ibidem, *p. 157*

[31] Ibidem, *pp. 158-159*

[32] *H. Bergson,* L'énergie spirituelle, *Félix Alcan, Paris, 1938, pp. 47-49*

[33] *I. Petrovici,* Studii istorico-filosofice, *Ed. Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1929, pp. 269-290*

comprehensivă a evoluţiei cosmice. Pe de altă parte, filosoful român lansează unele nedumeriri ca de pildă: în ciuda aparenţelor, Bergson se dezice, în text, de metoda intuitivă. Petrovici numeşte bergsonismul un „empirio-raţionalism", asemănîndu-l filosofiei inductive practicate de Schopenhauer. Apoi, critica inteligenţei este făcută cu categoriile inteligenţei şi, în fine, caracterul deficitar al materiei stă pe acelaşi plan cu necesitatea ei absolută în ordinea creaţiei. Este adică cel puţin paradoxal ca baza creaţiei să rezide într-un deficit. Or, aici Bergson este în întregime plotinian.

Într-un alt studiu[34] bergsonismul este încadrat misticismului (numit „empirism-supranatural"), ceea ce este deja o inconsecvenţă, cu toată deosebirea aflată între intuiţie şi extaz (care e supranatural), între misticism şi bergsonism. „Misticismul era o treaptă mai jos şi un pas înainte; intuiţionismul mai degrabă o treaptă mai jos şi un pas înapoi"[35]. În altă parte[36] bergsonismul este caracterizat ca un fel de „bolşevism metafizic", plecînd de la ideea că filosofia modernă a cunoscut un întreg şir de evoluţii; revoluţia raţiunii (Descartes, Spinoza, Leibniz); contestarea raţiunii (cu Locke, Berkeley, Hume), contestare asemănătoare unui „triumf al burgheziei" urmat de o „restauraţie" a raţiunii (Fichte, Hegel) după ce Kant încercase reconcilierea. Raţionalismul aristocratic a fost urmat însă de un „empirism democratic" acuzat de a se fi alterat cu elemente raţionale. E un alt mod de a spune că democraţia devine aristocratică. Intuiţionismul ar fi ultima dintre revoluţii, deşi Bergson, „prin origină" – spune Petrovici, nu aparţine clasei revoltaţilor.

Deconcertantă o atare filosofie asemănată, de Ed. Le Roy, în importanţă, cu revoluţia socratică sau kantiană,

---

[34] *I. Petrovici, „Metoda în metafizică", în* Introducere în metafizică, *Ed. Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1929*

[35] Ibidem, *p. 63*

[36] *„Revista de Filosofie", vol. IV, nr. 1, 1923*

asemănată de A. Maurois, cu revoluţia carteziană, iar din cealaltă extremă, criticată şi desfiinţată de J. Benda, suspectată de inconsecvenţă şi intoleranţă de J. Maritain. Deconcertantă cu atît mai mult cu cît nu putem înţelege bergsonismul decît frecventîndu-l pe Bergson (G. Sorel). Formidabilul impact al bergsonismului în epocă ne este astfel prezentat: Gloria lui Bergson mai mult decît farmecul cuvîntului său, impunea ca obligaţie snobilor de a i se prezenta. (...). Genialul său talent de scriitor nu a atins decît un public de elită. Eseul... *şi* Materie şi Memorie, *nepărăsind filosofia pură, nu au interesat decît pe filosofi sau, cel mult, un cerc restrîns de savanţi şi literaţi. Dar* Evoluţia creatoare *prin amploarea problemelor tratate..., atrage spre Bergson o mulţime nenumărată de cititori. Toţi se proclamau bergsonieni. Orice salon bergsoniza. Femeile de lume se trezesc bergsoniene...*[37]*. Intuiţia debutează de-a dreptul ca antiintelectualism. Lumea, cu raţionalismele ei, ajunsese la saturaţie. Bergsonismul s-a născut la momentul oportun. Problema e de a vedea întrucît este, şi care sînt limitele antiintelectualismului, pentru că, dacă nu este prima filosofie intuitivă, este prima catalogată drept brutal antiintelectualistă. E bine de a pleda cauza bergsonismului care ţine calea de mijloc între două extreme, intelectualismul şi pragmatismul*[38].

Una din cele mai subtile interpretări privind natura antiintelectualismului bergsonian ne pare a fi aceea a lui René Gillouin[39]*. O prezentăm succint şi deloc antiintelectualistă. Anti-intelectualismul bergsonian este diferit de cel empirist ca şi de acela de tip pragmatist. Tipul clasic al intelectualismului este cel platonician, iar filosofia clasică vede rezolvat raportul spirit-lucru (experienţă) prin trei ipoteze posibile. Prima*

---

[37] *Gilbert Maire,* Bergson mon maître, *Bernard Grasset, Paris, 1935, pp. 186-187*

[38] *F. Grandjean,* op. cit., *pp. XI-XII*

[39] *René Gillouin,* La philosophie de Bergson, *Bernard Grasset, Paris, 1911, pp. 9-49*

ipoteză este cea empiristă. În cazul ei, spiritul se conduce după lucruri. În cea de-a doua (cea leibniziană) avem armonia prestabilită între spirit şi lucruri. În cea de-a treia (kantiană), lucrurile sînt reglate de spirit. Cu a patra ipoteză vine Bergson: nici materia nu determină forma inteligenţei, nici inteligenţa nu-şi impune forma materiei, nici materia, nici inteligenţa nu se supun vreunei misterioase legi de concordanţă. Ideea lui Bergson este că, treptat, materia şi inteligenţa se adaptează una alteia pentru a se opri la o formă comună – intuiţia. Problema se reduce la întrebarea: cum putem simboliza un lucru fără să-l percepem într-un fel oarecare? Există deci o intuiţie a vitalului *pe care inteligenţa o transpune şi traduce fără însă ca o asemenea intuiţie să depăşească inteligenţa. Iată intuiţia intelectuală a filosofilor clasici înlocuită acum printr-o intuiţie* supraintelectuală. *Intersectîndu-se, dar accentuînd polul intuitiv, intuiţia şi inteligenţa săvîrşesc cunoaşterea vieţii şi unei asemenea cunoaşteri îi este rezervat în mod special numele de filosofie. Că o numim sau nu antiintelectualistă, faptul devine aici nesemnificativ. Sau, după o fericită formulare: în deşertul golit de Dumnezeu, în deşertul metafizicii sau al pulberii scientiste aruncată sub vîntul pasiunilor contrare, în acest deşert golit de orice speculaţie adevărată, Bergson a jucat rolul lui Ioan Botezătorul: a făcut să se audă o chemare şi a pregătit căile Domnului[40]. Unde nu am afla atîtea antiintelectualisme ca „generozitatea care se oferă", ca măreţia ce (de)cade în sine. Intuiţia este spiritul care se priveşte pe sine, de aceea nu putea fi, ca înainte-purtător al altului, Ioan Botezătorul, decît un intuitiv dublat de un instinctiv, la fel ca misticii. Este, la limita filosofiei bergsoniene, o aparentă opoziţie între intuiţie şi inteligenţă. Inteligenţa adaugă intuiţiei atribute noi; intuiţia e simpatie, dar una intelectuală, căci*

---

[40] *R. P. Sertillangers, „Bergson apologet", în* H. Bergson, Essais..., *p. 59*

ştiinţa continuă percepţia. Ştiinţa este o „percepţie adultă" iar percepţia o „ştiinţă născîndă". Asemenea nuanţe feresc filosofia de soarta de a ajunge ca în intelectualism, o „ancilla scientiae", *adică de a gîndi gîndirea ştiinţei, mijlocindu-se astfel, prin ştiinţă, contactul cu realitatea. În acest sens în care filosofia reconstruieşte în abstract cu materialul primit de la ştiinţă, în acest sens este Bergson anti-intelectualist. Şi pragmatismul este antiintelectualist; de aceea face James mare caz de filosofia lui Bergson. Diferenţa e în aceea că, dacă ambele pleacă de la acţiune, Bergson reuşeşte să elimine prejudecăţile acţiunii în favoarea „datelor imediate", a experienţei pure. Iată nuanţe sesizate de C. Antoniade, primul în cultura românească şi, printre primii (încă din 1910), în exegeza occidentală*[41].

Rolul filosofiei e deci de a afla, îndărătul simbolului, realul şi simplicitatea lui. Or, aceasta revine la a afirma că, alături de discursiv, este mai important intuitivul. În intuiţie realizezi coincidenţa cu obiectele însele; în discursiv doar le maschezi. O spune A. Maurois: Bergson e mult prea inteligent pentru a face război inteligenţei; mult prea rezonabil pentru a purta război raţiunii. El declară război unui tip de discurs din care raţionamentul expulzează raţiunea[42]. *Aşa vorbeşte Descartes, părintele raţionalismului, despre* intuiţia genială; *Voltaire îşi bate joc, în* Candide, *de proasta întrebuinţare a raţiunii; Pascal vorbeşte de* spiritul de fineţe *diferit de* spiritul geometric. *Ba Pascal merge mai departe decît Bergson atunci cînd face să depindă de* inimă *chiar adevărurile geometriei. Tot pe linia intuiţiei aflăm apoi pe Maine de Biran cu* introspecţia, privirea interioară *sau* simţul intern. *De o* revoluţie interioară *vorbeşte şi Jean-Jacques. Schopenhauer întreprinde*

---

[41] *Constantin Antoniade,* Opere, *Editura Eminescu, Bucureşti, 1985, pp. 235-345*

[42] *André Maurois,* De Proust a Camus, *Librairie Académique Perrin, Paris, 1963, p. 50*

primul, prin introspecţie, un asediu al intelectului, chiar dacă intuiţia lui este încă una intelectuală. De aici, de fapt, şi limita lui Schopenhauer pentru care spaţiul şi timpul sînt încă forme pure. Îl continuă Hartmann (cu Filosofia Inconştientului) *pentru care voinţa este o forţă inteligentă dar inconştientă; apoi Nietzsche. Putem enumera pe Plotin, Schelling, Emerson, Kant, la care Bergson se referă în mod expres. Şi aceasta doar pentru a-i aminti.*

La rigoare, putem afirma că inteligenţa singură poartă puterea de a declanşa intuiţia[43]*, căci singură ea este capabilă de a cerceta ceea ce instinctul singur poate găsi. Ştiinţa, ca urmare, se deschide în afară, filosofia în ea însăşi; în ştiinţă, conştiinţa se risipeşte, în filosofie se aprofundează. Ca la Pascal, raţiunea* probează, *intuiţia (inima)* ştie. Intuiția, *aşa cum o numeşte Bergson,* nu este dincoace ci dincolo de inteligență[44]. *Ea nu exclude discursivul: îl transcende. Nu se dispensează de travaliul intelectual: îl transcende. Nu se dispensează de travaliul intelectual: îl încoronează. Nu se formulează decît după aceea, niciodată înainte. Aici îşi află locul categoria „imprevizibilului" de care vorbeşte Bergson. Şi, după părerea lui J. Chevalier, Bergson şi-a pliat cu scrupulozitate spiritul la disciplina realului şi a supus cu rigurozitate ipotezele, controlul faptelor. Putem afirma fără teamă: acest filosof, în filosofia sa se arată mai ştiinţific decît cei mai mulţi savanţi*[45].

Soarta istorică a intelectualismului? Un eşec repetat[46]*. Dovada? Este una multiplă: filosofia greacă, prin scepticism, sfîrşeşte în eclectismul alexandrin; evul mediu se închide în falimentul scolasticii; epoca modernă găseşte Franţa sub jugul*

---

[43] *Paul Gaultier,* Les maîtres de la pensée française, *Payot, Paris, pp. 186-187*

[44] *Jacques Chevalier,* Bergson, *Librairie Plon, Paris, pp. 107-108*

[45] Ibidem, *p. 109*

[46] *F. Grandjean,* op. cit., *pp. 3-12*

stabilit de Compte şi extins la toate activităţile spiritului de Taine; în Anglia persistă acelaşi amestec de pozitivism şi materialism. În Germania confuzia este şi mai mare. Spectrul cuprinde: materialiştii darwinişti (Molleschott, Haeckel); continuatorii lui Schopenhauer şi pînă la David Strauss; apoi cei ce au încercat să întemeieze o psihologie pur ştiinţifică (Herbart, Fechner, Lotze, Wundt). În concluzie, haosul se instalează în filosofia modernă (sfîrşitul secolului al XIX-lea) în ciuda valorii individuale a filosofilor. Consecinţa: tendinţa antiintelectualistă se generalizează, tinde să devină o modă. Sentinţa lui Hegel din Prefaţă *la* Filosofia dreptului *este pusă la stîlpul infamiei. E condamnată de instinct, de intuiţie. De ce? Pentru că, îndepărtîndu-se de real prin abstracţie, filosofia nu se poate reapropia de real decît prin abstracţie.* Reducţiei *adică, îi succede* definiţia[47]*: rezultatul speculaţiei? Un cerc vicios, o eroare de procedeu. Adică în orice intelectualism este implicată o doză de determinism. Nu mai departe de aceasta, atunci cînd Descartes vrea să salveze liberul arbitru, este nevoit să sacrifice o parte din intelectualismul său. Iar bergsonismul devine, după Thibaudet, un „spinozism pe dos" şi Bergson, asemenea lui Spinoza, ajunge la problema modurilor. E vorba de individuale, aşa cum este individualul libertăţii, ca extazul lui Plotin: rar, moment de criză excepţională. Nu apare deci deloc straniu că „filosofia nouă" are o bază pozitivă. Léon Brunschvicg[48] o numeşte chiar „pozitivism" născut din întîlnirea între critica ştiinţelor făcută de şcoala condusă de Poincaré şi noua metodă de analiză psihologică iniţiată de Bergson. În acest fel, filosofia nouă este întemeiată pe ruinele intelectualismului dar, rămîne de văzut dacă aceasta înseamnă respingerea intelectualismului. După formula lui Le Roy: scăpăm de scepticism în măsura în care abandonăm intelectualismul,*

---

[47] Ibidem, *p. 22*

[48] *L. Brunschvicg,* L'idéalisme contemporain, *Félix Alcan, Paris, 1921, pp. 101-111*

ceea ce revine la a spune că abandonăm totodată şi nejustificata pretenţie a ştiinţei relativă la adevăr: rămîne atunci ştiinţei, dacă nu poate să fie un mod de cunoaştere, să fie un mod de acţiune.

În mai multe locuri din capitolul III al Evoluției creatoare, *Bergson insistă asupra erorilor intelectualismului pe care le vede în: intelectualismul afirmă unitatea naturii şi o face sub o formă abstractă şi geometrică; nu vede separaţia între organizat şi inorganizat; nu vede în natură decît diferenţă de grad. Urmarea este că inteligenţa devine la fel de vastă ca realul pentru că totul este geometric, de unde faptul că totul devine inteligibil pentru intelectualism. De aici antiintelectualismul, sau mai curînd* supraintelectualismul, *cum ar fi vrut Bergson să se numească filosofia sa, deoarece nu neagă inteligenţa ci o transcende. Apoi, intelectualismul cade în păcatul de a vedea în filosofie o ştiinţă generalizată, una a universalului. Păcatul stă în aceea că, privită astfel, filosofia nu-şi poate demonstra decît inferioritatea, ştiinţele avînd asupra ei avantajul unui obiect precis şi a unei metode clare. De aceea insistă Bergson, în* L'Intuition philosophique, *asupra secularei prejudecăţi care confundă ştiinţa cu filosofia. Şi tot astfel, anti-intelectualismul lui Bergson trăieşte din supraabundenţa unei prejudecăţi pe dos. De aceea, ca filosofie a* bunului simţ, *are bunul simţ de a lăsa cantitatea şi relativul în seama şi cercetarea ştiinţei, rămînînd bergsonismului de a cerceta absolutul în calitate.*

Şi ca orice lucru care nu doar se vrea, ci şi este nou, bergsonismul, spirit fin, nu putea fi acceptat de spiritul geometric. Paradoxul constă în faptul că Bergson a debutat prin a fi un spirit geometric şi a continuat prin a fi unul fin-geometrizant. De aceea nu suporta etichetarea filosofiei sale ca antiintelectualistă şi tot de aceea Sorbona nu l-a acceptat iar dacă l-a primit, a făcut-o cu ostilitate. Departe de a fi doar un punct de atracţie, bergsonismul a generat şi numeroase

alergii. Julien Benda a fost unul din marii alergici. Două pamflete virulente publică: Bergsonismul sau o filosofie a mobilităţii (*1912*) *şi* Asupra succesului bergsonismului *(1914). F. Grandjean în lucrarea sa, într-un Appendice, răspunde în numele lui Bergson vehementului adversar. Spune Grandjean: intenţia nedeclarată a autorului, care este un latin şi un antisemit, apare pe ultima pagină a primului pamflet într-o notă în care Benda reproşează lui Bergson de a fi „asiatic" şi „fiu al lui Sem"*[49]*. Asemenea pamflete le numeşte Grandjean „raţionaliste şi naţionaliste". Pentru Benda, bergsonismul este o „filosofie patetică" iar Bergson un maestru în materie de pungăşie filosofică, un şarlatan. Ca filosofie a democraţiei, bergsonismul are un auditoriu profan, „nebun" şi „vulgar"; cartezianismul (şi Benda este un cartezian) aparţine aristocraţiei prin excelenţă.*

Mai elegant şi mai „aristocrat", fără a fi cartezian, este Jacques Maritain în La philosophie bergsoniene, *unde află de la început un antagonism* sui-generis*: Toma d'Aquino – Bergson. Existenţa lui Dumnezeu este incompatibilă cu intuiţia bergsoniană. De altfel, Congregaţia Indexului a condamnat, la 1 iulie 1914, operele lui Bergson. Maritain reproşează metodei bergsoniene „maniheismul", anume faptul de a neglija o parte a realului (spaţiul, imobilul). Iar inteligenţa fiind cea care ne pune în posesia adevărului, binelui, nu poate exista nici o împăcare între filosofia creştină şi orice gîndire adversară a inteligenţei. De aceea, bergsonismul nu poate avea discipoli (pentru că doar ideile se pot comunica, nu şi simpatiile intuitive, care sînt individuale), ci doar propagatori mai mult sau mai puţin fideli. Cel mai subtil reproş este „dublul bergsonism". Credem*[50] *că deosebim în filosofia lui Bergson două*

---

[49] *F. Grandjean,* op. cit., *p. 204*

[50] *Jacques Maritain,* La philosophie bergsoniene, Etudes critiques, *Paris, 1930, pp. 396-397*

aspecte diferite pe care le numim: bergsonism de fapt *şi* bergsonism de intenţie*; primul trimite către un soi de nihilism intelectual în filosofie şi la modernism sau pragmatism în religie. Al doilea se prezintă ca un efort de a scăpa formelor dogmatismului modern şi a reconstitui o metafizică spiritualistă. Iar ultima consecinţă a bergsonismului constă în aceea că înlocuieşte inteligenţa cu „intuiţia" şi fiinţa cu „durata", cu devenirea sau schimbarea pură, anihilînd fiinţa lucrurilor şi anulînd principiul identităţii. Bergsonismul suprimă astfel în lucruri cele prin care acesta se aseamănă lui Dumnezeu, suprimînd astfel în noi unicul mijloc natural de cunoaştere a lui Dumnezeu*[51].

Fără a trece în revistă adepţi şi adversari, fără a realiza consideraţii general-finale privind doctrina şi medota în sine, se acceptă bergsonismului impactul marii filosofii. Judecat la extreme, corect sau vehement, lucid sau coleric, prins în judecăţi de valoare sau judecăţi fără acoperire ca aceea care face din Kierkegaard un „continuator al filosofiei vieţii, prin impulsul dat de bergsonism"[52] *sau care afirmă, surprinzător, că „istoria filosofiei va păstra pe Bergson în Panteonul ei, ca un şef spiritualist, aşezîndu-l însă pe un soclu mai mic, considerîndu-l... un* petit maître*"*[53]*, judecat deci în acest orizont global, bergsonismul rămîne ceea ce este: rămîne el însuşi. Şi nu sînt multe filosofiile care au putinţa aceasta.*

Aflată între intuiţie şi antiintelectualism, filosofia duratei readuce spiritele la gîndirea religioasă, influenţează artiştii şi obligă savanţii să-şi revizuiască judecăţile. Dacă a şi rezolvat Bergson numeroasele probleme pe care le-a ridicat? Sigur nu; ca orice doctrină, şi doctrina lui Bergson are lacunele ei, dar, un mare filosof, a spus admirabil Ch. Péguy, nu este

---

[51] Ibidem, *p. 217*

[52] *Jean Aberman,* Curentul antiintelectualist francez, *Bucureşti, 1939, p. 320*

[53] Ibidem, *p. 333*

acela contra căruia nu este nimic de spus, ci acela care a spus ceva[54]. *Bergson nu a abdicat de la inteligenţă, a spiritualizat-o; nu a negat ştiinţa, a redresat-o; falsei metafizici care se ocupă cu propriul nume, îi opune faptele. Nu a suprimat misterul, l-a refăcut*[55]. *Şi cum ideea de sistem nu este, lesne de înţeles, aplicabilă bergsonismului, rămîne omenirii de a alege între a trăi doar, sau a realiza efortul de a îndeplini, pînă şi pe planeta noastră refractară, funcţia esenţială a universului, care e o maşină de fabricat zei*[56]. *Vom încheia cu o idee a lui Noica. „Traducerile. Pentru proză ştiinţifică, critică şi proză sînt suficiente. Pentru poezie şi filosofie nu"*[57]. *De aceea, traducerea de faţă, pe cît este, poate, de imperfectă, pe atît este de inutilă. Rămîne doar, contingentul lector, în strictă simpatie bergsoniană, să-şi adîncească nedumerirea cu întreaga spusă a filosofului român. Restul e memorie sau creatoare căutare a timpului pierdut...*

Iaşi – august, 1992

Anton ADĂMUŢ

---

[54] *A. Maurois,* op. cit., *p. 63*

[55] *J. Chevalier,* op. cit., *p. 298*

[56] *H. Bergson,* Les deux sources de la morale et de la religion, *Félix Alcan, Paris, 1937, p. 343*

[57] *C. Noica,* Jurnal de idei, *Humanitas, Bucureşti, 1991, p. 257*

CUVÎNT ÎNAINTE

Ne exprimăm în mod necesar prin cuvinte şi gîndim, cel mai adesea, în spaţiu. Altfel spus, limbajul impune distincţii nete şi precise între idei, analoge discontinuităţii sub semnul căreia întîmpinăm obiectele lumii materiale. Asimilarea aceasta este utilă în viaţa practică, şi chiar necesară pentru majoritatea ştiinţelor. Dar ne-am putea întreba dacă dificultăţile insurmontabile ridicate de anumite probleme filosofice nu decurg cumva din chiar această încăpăţînată obişnuinţă de a juxtapune în spaţiu fenomene ce nu ocupă nici un fel de spaţiu, şi dacă, abstracţie făcînd de imaginile grosiere în jurul cărora se poartă disputele, nu le alimentăm noi înşine, adăugîndu-le termeni fără acoperire. Cînd traducerea ilegitimă a neîntinderii în întindere, a calităţii în cantitate, a instalat contradicţia în chiar miezul întrebării, mai poate fi surprinzătoare regăsirea contradicţiei în soluţiile propuse?

Am ales spre analiză una din problemele comune metafizicii şi psihologiei: problema libertăţii. Am încercat să arătăm că orice dispută între determinişti şi adversarii acestora are ca temei confuzia prealabilă între durată şi întindere, între succesiune şi simultaneitate, între cantitate şi calitate. Înlăturînd confuzia, vor dispărea de la sine obiecţiile ridicate împotriva

libertății, a definițiilor pe care le propune, și, într-un anumit sens, împotriva libertății ca atare. Această demonstrație face, de altfel, obiectul celei de a treia secțiuni a studiului nostru; primele două capitole, în care abordăm noțiunile de intensitate și durată, au fost scrise spre a servi drept introducere celui de-al treilea.

Februarie 1888

H.B.

CAPITOLUL I

DESPRE INTENSITATEA STĂRILOR PSIHOLOGICE

Se admite îndeobşte că stările de conştiinţă, senzaţiile, sentimentele, pasiunile, eforturile sînt susceptibile de creşteri şi diminuări; unii cercetători ne asigură că o anumită senzaţie poate fi de două, trei sau patru ori mai intensă decît o altă senzaţie de aceeaşi natură. Vom examina ulterior această ultimă teză, a psihofizicienilor; dar nici adversarii psihofizicii nu văd nici un inconvenient în a vorbi despre o senzaţie mai intensă decît o altă senzaţie, despre un efort mai mare decît un altul, stabilind diferenţe cantitative între stări pur interne. Şi simţul comun se pronunţă de obicei fără cea mai mică ezitare asupra acestui punct. Expresii ca: ne este mai mult sau mai puţin cald, sîntem mai mult sau mai puţin trişti – apar frecvent, iar distincţia „mai mult", „mai puţin" extrapolată în sfera faptelor pur subiective şi a datelor ce au ca atribut întinderea, nu mai surprinde pe nimeni. Şi totuşi, aici se află o zonă de obscuritate maximă şi o problemă mult mai gravă decît se crede în general.

Cînd admitem că un număr este mai mare decît un alt număr, sau un corp – decît un altul, ştim foarte bine de fapt la ce ne referim. În ambele situaţii sînt puse în relaţie spaţii inegale şi calificăm drept spaţiu mai mare acel spaţiu care-l conţine în sine pe celălalt. Dar cum poate o senzaţie mai intensă să conţină în sine o senzaţie de o intensitate redusă?

Putem oare spune că prima o implică pe a doua, că nu vom atinge senzaţia de intensitate superioară decît cu condiţia de a fi depăşit gradele inferioare de intensitate ale aceleiaşi senzaţii, şi că există şi aici, într-un anume sens, un raport de la conţinător la conţinut? Concepţia mărimii intensive pare a fi mulţumitoare pentru simţul comun, dar n-am putea-o înălţa la rangul de explicaţie filosofică fără a comite un adevărat cerc vicios. Pentru că este incontestabil faptul că un număr depăşeşte un alt număr cînd figurează după acesta în şirul numerelor naturale: chiar posibilitatea de a aranja numerele în ordine crescătoare se datorează raportului conţinut-conţinător care se stabileşte între acestea, raport ce ne permite totodată explicarea precisă a diferenţei cantitative dintre numere. Întrebarea este însă de a şti cum reuşim să formăm serii de acest gen, avînd drept termeni intensităţi care nu sînt suprapuse, şi care ar fi operatorul cu ajutorul căruia recunoaştem şirul ca fiind crescător, de exemplu, iar nu descrescător. Şi sfîrşim întotdeauna prin a ne întreba de ce intensitatea este asimilabilă unei mărimi.

De obicei ne eschivăm în faţa dificultăţii, în loc să distingem clar între cele două specii de cantitate: prima extensivă şi măsurabilă, a doua, intensivă, nemăsurabilă, dar despre care putem totuşi spune că este mai mare sau mai mică decît o altă intensitate. Recunoaştem prin această similitudine de termeni că cele două forme ale mărimii au ceva în comun, de vreme ce ambele sînt numite mărimi şi sînt susceptibile de creştere şi diminuare. Dar ce poate fi comun, din punctul de vedere al mărimii, între intensiv şi extensiv, între întindere şi neîntindere?

Şi dacă în primul caz numim drept cantitate mai mare cantitatea care conţine o alta, mai mică, de ce să vorbim despre cantitate şi mărime atîta timp cît nu există nici conţinător nici conţinut?

Şi dacă o cantitate poate creşte şi se poate diminua, dacă putem percepe pe „mai puţin" în interiorul lui „mai mult", nu este ea (calitatea, *n. tr.*) prin chiar acest fapt, divizibilă, nu este ca o întindere? Şi cum n-ar putea să pară o contradicţie cînd discuţia se poartă asupra unei cantităţi inextensive? Totuşi, simţul comun şi filosofii sînt de acord în a erija în mărime, aşa cum este întinderea, o intensitate pură. Nu numai că sînt folosite aceleaşi cuvinte pentru a desemna realităţi diferite, dar fie că gîndim o intensitate mai mare, fie că este pusă în discuţie o întindere, încercăm impresii analoge în ambele cazuri; termenii „mai mare", „mai mic" evocă, în ambele situaţii, una şi aceeaşi idee. Şi dacă ne întrebăm în continuare în ce consistă această idee, conştiinţa ne va oferi din nou imaginea conţinătorului şi a conţinutului. Intensitatea mare a unui efort ne-o reprezentăm, de exemplu, ca o mai mare lungime a unui fir răsucit, ca un resort care, prin comprimare, va ocupa un spaţiu mai mare. În ideea de intensitate, şi chiar în cuvîntul ce o traduce, vom regăsi imaginea unei contracţii prezente şi, în consecinţă, a unei dilatări ulterioare, imaginea unei întinderi virtuale şi a unui aşa-numit spaţiu comprimat. Trebuie deci să înţelegem că traducem greşit intensivul prin extensiv, că punerea laolaltă a celor două intensităţi se face, sau cel puţin se exprimă, prin intuiţia confuză a unui raport între cele două întinderi. Însă natura acestei intuiţii pare a fi realmente dificil de determinat.

Soluţia ce apare imediat spiritului angajat pe această cale va fi definirea intensităţii unei senzaţii sau a unei stări oarecare a eului prin intermediul numărului şi mărimii cauzelor obiective, deci măsurabile, care au generat-o. Este incontestabil faptul că o senzaţie luminoasă mai intensă este cea care a fost obţinută, sau se va obţine, cu ajutorul unui număr mai mare de surse luminoase, presupuse a se afla la aceeaşi distanţă şi identice

între ele. În majoritatea cazurilor, însă, ne pronunțăm asupra intensității efectului fără a cunoaşte natura cauzei şi cu atît mai puțin mărimea sa: însăşi intensitatea efectului ne poartă spre o ipoteză hazardată asupra numărului şi naturii cauzei, corijînd astfel judecata simțurilor care ne arătaseră cauzele, la un prim contact, drept neînsemnate. În zadar am invoca punerea în raport a stării actuale a eului cu o oarecare stare anterioară, în care cauza ar fi fost integral percepută şi simultană declanşării efectului. Desigur, procedăm astfel într-un număr destul de mare de situații; dar nu explicăm deloc diferențele de intensitate stabilite între faptele psihologice profunde care emană din interiorul fiecărui ins şi nu dintr-o cauză oarecare exterioară. Pe de altă parte, nu ne pronunțăm niciodată cu atîta îndrăzneală asupra intensității unei stări psihice ca în situațiile în care aspectul subiectiv al fenomenului este singur în măsură să declanşeze o reacție sau în cazurile cînd cauza exterioară, căreia îi atribuim efectul respectiv, este dificil de măsurat. Durerea pe care o resimțim cînd ne cade un dinte este în mod evident mai puternică decît dacă ne cade părul; artistul ştie, fără cea mai mică umbră de îndoială, că pînza unui maestru îi va procura o plăcere infinit mai intensă decît o firmă luminoasă de magazin; şi fără să fi auzit vreodată de forțe de coeziune, putem afirma că irosim mai puțin efort pentru a îndoi o lamă de oțel decît pentru a curba o bară de fier. Comparația celor două intensități se face, cel mai adesea, fără minima apreciere asupra numărului cauzelor, nici asupra mediului lor de acțiune sau a întinderii acestora.

E drept că ar mai rămîne destul spațiu pentru încă o ipoteză, de aceeaşi natură, mai subtilă însă. Se ştie că teoriile mecanice, în special cele cinetice, încearcă explicarea proprietăților aparente şi sensibile ale corpului prin mişcările bine definite ale particulelor elementare, iar unii chiar prezic momentul în care diferențele intensive ale calităților, adică senzațiile noastre, vor fi reduse la diferențe extensive între schimbările care se

consumă dincolo de ele. Dar nu putem oare susţine, chiar ignorînd aceste teorii, că dincolo de un sunet de o intensitate maximă presimţim vag o vibraţie mai amplă ce se propagă în interiorul unui mediu şi că de fapt la acest raport matematic foarte precis facem aluzie, deşi confuz, cînd afirmăm despre un sunet că prezintă o intensitate superioară? Şi fără a merge atît de departe, n-am putea admite drept principiu faptul că orice stare de conştiinţă corespunde unei anumite scurtcircuitări a moleculelor şi atomilor substanţei cerebrale, şi că intensitatea unei senzaţii măsoară de fapt amplitudinea, combinarea sau întinderea mişcărilor moleculare? Această ultimă ipoteză este cel puţin la fel de plauzibilă ca şi cea anterioară, dar nici ea nu rezolvă deloc problema. Este posibil, într-adevăr, ca intensitatea unei senzaţii să mărturisească despre munca – mai mult sau mai puţin considerabilă – împlinită în organismul uman; dar senzaţia ne este furnizată prin conştiinţă, nu printr-un travaliu mecanic. Funcţie de intensitatea însăşi a senzaţiei judecăm drept mare sau mică respectiva cantitate de travaliu depus de organism: deci, intensitatea se păstrează, cel puţin aparent, drept o proprietate a senzaţiei. Şi întrebarea rămîne, aceeaşi: de ce judecăm o intensitate superioară în termenii mărimii? De ce gîndul ne poartă spre o cantitate sau spre un spaţiu mai mare?

Dificultatea problemei este, poate, în strînsă legătură cu faptul că desemnăm cu acelaşi nume şi ne reprezentăm în acelaşi mod intensităţi de naturi diferite: intensitatea unui sentiment, de exemplu, şi intensitatea senzaţiei unui efort. Efortul este însoţit de o senzaţie musculară, senzaţiile însele fiind legate de anumite condiţii fizice, care condiţionează şi ele, după toate aparenţele, aprecierea intensităţii senzaţiilor. Acestea sînt însă fenomene care se petrec la suprafaţa conştiinţei, şi care, mai ales dacă le analizăm de la distanţă, se asociază întotdeauna percepţiei unei mişcări sau unui obiect exterior. Dar alte stări ale sufletului ne apar, întemeiat sau nu, ca fiindu-şi autosufi-

ciente: în această categorie intră bucuriile şi tristeţile profunde, pasiunile chibzuite, emoţiile estetice. Intensitatea pură se cere definită direct în aceste cazuri simple, în care nu pare a interveni nici un element extensiv. Vom vedea că intensitatea pură este reductibilă aici la o anumită calitate sau nuanţă care colorează o masă mai mare sau mai mică de stări psihice sau, dacă preferăm, la un număr mai mare sau mai mic de stări simple care impregnează emoţia fundamentală.

De exemplu, o dorinţă obscură se transformă, încetul cu încetul, într-o pasiune profundă. Veţi vedea că intensitatea redusă a acestei dorinţe se datora faptului că iniţial ea apărea străină şi izolată de restul vieţii interne. Puţin cîte puţin, dorinţa, la început stingheră, se filtrează într-un număr tot mai mare de elemente psihice, inducîndu-le propria sa nuanţă; astfel, imaginea individului asupra unui ansamblu de factori se schimbă. Şi nu este adevărat că, tributar fiind unei pasiuni profunde, aceleaşi obiecte nu mai produc asupra dumneavoastră impresiile pe care le produceau înainte? Toate senzaţiile, toate ideile vă apar într-o lumină nouă; e ca şi cum aţi trăi o nouă copilărie. Trăim ceva analog în anumite vise, în care nu ne imaginăm decît banalităţi şi care vibrează totuşi straniu din cauza nu ştim cărei tonalităţi originale. Un fapt este, oricum, sigur: cu cît coborîm în abisurile conştiinţei, cu atît avem mai puţin libertatea de a întîmpina faptele psihologice drept lucruri care se juxtapun. Cînd spunem că un obiect ocupă un loc însemnat în suflet sau chiar sufletul în întregime, ar trebui să înţelegem prin aceasta că imaginea lui a modificat nuanţa miilor de percepţii şi amintiri şi doar în acest sens ea a pătruns în spaţiul sufletesc, fără a o transpune însă în termeni spaţiali. Acest tip de reprezentare dinamică este respins totuşi de conştiinţa reflexivă, care preferă distincţii tranşante, uşor de tradus în cuvinte, şi lucrurile cu contururi bine definite, asemeni celor pe care le percepem în spaţiu. Păstrînd identic tot restul analizei, vom spune că o conştiinţă reflexivă presupune că o anumită dorinţă a trecut prin mărimi

succesive: ca şi cum am mai putea vorbi de mărime acolo unde nu există nici multiplicitate, nici spaţiu! Iar conştiinţa reflexivă, în acelaşi mod în care se concentrează asupra unui punct dat al organismului şi asupra contracţiilor musculare din ce în ce mai numeroase de la suprafaţa corpului, realizînd astfel un efort de intensitate progresivă, realizează o cristalizare separată a modificărilor progresive survenite în masa confuză a faptelor psihice coexistente, sub forma unei dorinţe crescînde. Dar în acest ultim caz schimbarea ţine mai mult de sfera calitativului decît de mărime.

Speranţa este o plăcere atît de intensă pentru că viitorul, de care dispunem după bunul nostru plac, ne apare sub o multitudine de forme egal posibile şi îmbucurătoare. Chiar dacă din această constelaţie de posibilităţi se va obiectiva cea mai dorită, celelalte vor trebui totuşi sacrificate, iar noi vom fi pierdut deja mult. Ideea de viitor, avînd în sine o infinitate de posibilităţi, este incomparabil mai fecundă decît viitorul însuşi; de aceea, speranţa este mai plăcută decît posesia, visul – decît realitatea.

Să încercăm să descifrăm în ce anume constă o intensitate progresivă în fericire sau tristeţe, anume în acele cazuri excepţionale în care nu intervine nici un simptom fizic.

Fericirea interioară este, ca şi pasiunea, un fapt psihologic izolat ce va ocupa iniţial un pliu al sufletului, cîştigînd puţin cîte puţin, teren. La un nivel inferior, ea poate fi adusă în imediata apropiere a orientării spre viitor a stărilor de conştiinţă. Ulterior, ca şi cum atracţia viitorului le-ar diminua greutatea, ideile şi senzaţiile noastre se succed cu rapiditate sporită; gesturile pe care le facem încep să nu ne mai coste acelaşi efort. Atingînd punctul culminant, în stare de fericire extremă, percepţiile şi amintirile noastre se îmbogăţesc cu o calitate inexplicabilă, comparabilă unei călduri sau lumini stranii, care ne este atît de necunoscută încît, în anumite momente, întorcîndu-ne asupra noastră înşine, ne încearcă uimirea de a fi. Există mai multe forme caracteristice ale fericirii pur interioare şi tot atîtea

etape succesive care corespund modificărilor calitative în masa stărilor noastre psihologice. Dar numărul stărilor psihologice atinse de fiecare dintre aceste modificări este variabil şi, deşi nimeni nu le inventariază în mod explicit, ştim cu toţii dacă o stare de fericire a afectat, de exemplu, toate impresiile noastre dintr-o zi, sau dacă unele s-au sustras influenţelor ei. Stabilim astfel puncte de diviziune în interiorul intervalului care separă două forme succesive de fericire, şi această înaintare progresivă face ca formele respective să ne apară la rîndul lor ca intensităţi diferite ale unuia şi aceluiaşi sentiment variabil. Vom demonstra cu uşurinţă că şi diferitele grade de tristeţe corespund şi ele unor modificări calitative. Tristeţea începe prin a nu fi decît întoarcere spre trecut, o sărăcire a senzaţiilor şi sentimentelor noastre, ca şi cum fiecare dintre acestea ar depinde în întregime doar de puţinul pe care-l poartă-n sine, ca şi cum viitorul ar fi oarecum închis. Şi se va sfîrşi printr-o impresie de desfiinţare, care va trezi în noi aspiraţia neantului, şi fiecare nouă nedreptate ne face să înţelegem mai bine inutilitatea luptei, instalîndu-ne într-o amară plăcere.

Sentimentele estetice ne oferă exemple şi mai evidente în favoarea ipotezei intervenţiei progresive a elementelor noi, vizibile în emoţia fundamentală, şi care par a spori treptat în mărime deşi se limitează de fapt la a-şi modifica natura. Să luăm în consideraţie cel mai simplu dintre aceste sentimente: cel al graţiei. Nu este decît percepţia unei anume dezinvolturi, a unei anume facilităţi în mişcările exterioare. Şi cum mişcările facile sînt acele mişcări ce se presupun una pe cealaltă, sfîrşim prin a găsi o dezinvoltură superioară în gesturile predictibile, în atitudinile prezente în care sînt sugerate sau pre-formate atitudinile viitoare. Mişcărilor sacadate le lipseşte graţia pentru că fiecare gest îşi este sieşi suficient şi nu poartă cu sine, ca virtualitate, zvîcnirea imediat următoare. Graţia preferă curba liniilor frînte pentru că, deşi linia curbă îşi schimbă direcţia în orice moment, fiecare direcţie nouă este deja sugerată de cea precedentă.

Percepţia unei anumite facilităţi în faptul mişcării se dizolvă aici în plăcerea de a putea opri oarecum mersul timpului şi a păstra viitorul în interiorul prezentului. Un al treilea element intervine atunci cînd mişcările graţioase se supun unui ritm, fiind acompaniate de muzică. Ritmul şi măsura, permiţîndu-ne o mai bună pre-vedere a gesturilor artistului, ne induc de această dată sentimentul că sîntem stăpînii mişcării. Deoarece de obicei intuim exact atitudinea pe care o va lua artistul, el ne apare ca fiind perfect supus cînd va obiectiva efectiv atitudinea prevăzută; regularitatea ritmului stabileşte între noi şi el un soi de comuniune, iar periodicele întoarceri ale măsurii sînt tot atîtea fire invizibile prin care punem în mişcare această marionetă imaginară. Şi chiar dacă mecanismul se opreşte o clipă, mîna noastră nerăbdătoare nu se poate opri şi tresare ca pentru a-l împinge, a-l readuce în interiorul mişcării al cărei ritm a devenit întreaga noastră gîndire, întreaga noastră voinţă. În sentimentul graţiei includem deci o anume simpatie fizică şi, analizînd formele acestei simpatii, veţi observa că place în sine prin afinitatea sa cu simpatia morală pe care o şi sugerează de altfel în mod subtil. Acest ultim element, sau altele, care se contopesc în egală măsură în sentimentul graţiei, păstrînd o vagă autonomie, explică irezistibila atracţie a ei: n-am înţelege plăcerea pe care ne-o induce graţiosul dacă l-am reduce la o simplă economie de efort, după cum pretinde Spencer[1]. Adevărul este că noi discernem în interiorul graţiosului, dincolo de acea uşurinţă care este semnul mobilităţii, o indicaţie privind o posibilă mişcare spre noi înşine, o simpatie virtuală sau abia născîndă. Această simpatie mobilă, care se află întotdeauna pe punctul de a se dărui pe sine, este însăşi esenţa graţiei superioare. Intensităţile progresive ale sentimentului estetic se împrăştie într-o multitudine de sentimente diverse, fiecare anunţat deja de sentimentul precedent, şi care, devenit vizibil, îl pune în umbră definitiv pe cel imediat anterior. Acest progres calitativ îl interpretăm de obicei în sensul unei modificări a mărimii, pentru că preferăm lucrurile simple

iar limbajul, avînd o proastă alcătuire, nu poate reda subtilitățile analizei psihologice.

Pentru o bună înțelegere a gradelor interioare ale sentimentului frumosului, va trebui să-l supunem unei analize minuțioase. Poate teama de a defini frumosul este legată de pre-judecata care stabileşte un raport cronologic de anterioritate între frumosul natural şi cel artistic: procedeele artei n-ar fi decît instrumente cu ajutorul cărora artistul redă frumosul, esența frumosului rămînînd însă împlîntată în inima unui mister. Dar ne-am putea întreba dacă natura poate fi şi altfel frumoasă, în afara fericitei întîlniri cu anumite procedee artistice, şi dacă, într-un anume sens, arta nu precede natura. Fără a merge atît de departe, să ne aşezăm totuşi sub semnul regulilor unei sănătoase metode care propune mai întîi abordarea frumosului în operele în care a fost produs printr-un efort conştient, pentru a coborî apoi, prin transformări treptate, imperceptibile, de la artă la natură care, într-o formă proprie, este şi ea artistă. Situîndu-ne pe aceste poziții vom observa că rolul obiectului de artă este acela de a linişti forțele active, sau mai degrabă rezistente ale personalității noastre, aducîndu-ne într-o stare de docilitate perfectă, în care realizăm exact ideea ce ne este sugerată sau simpatizăm cu sentimentele exprimate.

Printre procedeele artei vom regăsi, sub o formă atenuată, rafinată şi oarecum spiritualizată, procedee prin care realizăm în mod obişnuit stările hipnotice. În muzică, ritmul şi măsura suspendă fluxul normal al senzațiilor şi ideilor noastre, făcîndu-ne atenția să oscileze între anumite puncte fixe, înstăpînindu-se asupră-ne cu atîta violență încît chiar imitația infinit discretă a unei voci suferinde e suficientă pentru a ne întrista profund. Sunetele muzicale acționează mult mai puternic asupra noastră decît cele naturale pentru că, dacă natura se limitează la a exprima sentimente, muzica le sugerează doar. De unde vine farmecul poeziei? În intimitatea poetului, sentimentele devin imagini, imaginile însele cresc în interiorul cuvintelor, iar cuvin-

tele ce transpun imagini sînt, şi ele, supuse ritmului. Iar noi, petrecîndu-ne printre imagini, resimţim la rîndul nostru sentimentul ce le-a stat drept temei şi echivalent emoţional; dar imaginile nu vor fi suficient de reliefante pentru noi fără modulaţiile regulate ale ritmului, graţie căruia sufletul, legănat şi amăgit, se uită pe sine, ca într-un vis, pentru a gîndi şi privi prin ochii altuia: ochii poetului. Artele plastice obţin un efect de acelaşi gen prin fixitatea pe care o impun brusc vieţii şi prin acea contagiune fizică în consonanţă cu atenţia spectatorului. Statuile antichităţii exprimă emoţii superficiale, care ne ating în treacăt ca un suflu uşor; în schimb, palida fixitate a pietrei împrumutată sentimentului abia sugerat, mişcării abia începute, o aură de inefabil definitiv şi etern, în care gîndul ni se rătăceşte şi voinţa ni se pierde. Vom regăsi în arhitectură, în chiar interiorul acestei imobilităţi pătrunzătoare, anumite efecte asemănătoare efectelor ritmului. Simetria formelor, repetarea indefinită a unuia şi aceluiaşi motiv arhitectural induc o oscilaţie de la identic la identic a facultăţii noastre de percepţie, dezobişnuind-o de necontenitele schimbări care în viaţa cotidiană ne poartă neîncetat spre conştiinţa propriei noastre personalităţi; creionarea uşoară a unei idei va fi suficientă pentru ca aceasta să se înstăpînească asupra întregului suflet. Arta vizează deci să imprime în noi anumite sentimente, mai mult decît tinde să le exprime pur şi simplu; ni le sugerează, şi se sustrage fericită obligaţiei de a imita natura cînd află aiurea mijloace mai eficace. Natura, ca şi arta, procedează prin sugestie; dar nu are la îndemînă ritmul. Îl înlocuieşte însă prin această lungă camaraderie pe care comunitatea influenţelor suportate a generat-o între ea şi noi, şi care ne face să simpatizăm cu ea la cea mai mică influenţă a unui sentiment, tot aşa cum un subiect obişnuit ascultă supus de gesturile hipnotizatorului. Simpatia se declanşează mai ales atunci cînd natura ne pro-pune fiinţe normal dimensionate, astfel încît atenţia noastră să se împartă în mod egal între toate părţile lor alcătuitoare, fără a se fixa în mod

special pe vreuna: facultatea de percepție se lasă amăgită de acest tip de armonie, nimic nu mai oprește liberul avînt al sensibilității care nu mai așteaptă decît dărîmarea obstacolului pentru a se impresiona simpatetic. Din această analiză rezultă că sentimentul frumosului e lipsit de specificație, orice sentiment putînd dobîndi un caracter estetic dacă a fost doar sugerat iar nu cauzat. Vom înțelege acum pentru ce emoția estetică admite grade de intensitate și, de asemenea, grade de elevație. Uneori sentimentul sugerat întrerupe țesătura deasă de fapte psihologice care ne compun istoria; alteori, ne desprinde atenția din plasa acestor date psihologice, fără să ne facă totuși să ne detașăm complet de ele; iar alteori li se substituie întru totul, înstăpînindu-se asupra întregului suflet. Deosebim faze distincte în progresul sentimentului estetic, ca și în starea de hipnoză; și aceste faze corespund mai puțin variațiilor de grad cît diferențelor de stare sau de natură. Dar meritul unei opere de artă nu se măsoară atît în violența cu care sentimentul sugerat ne invadează, cît în bogăția pe care acest sentiment o poartă în sine; altfel spus, alături de gradele de intensitate distingem instinctiv grade de profunzime sau de elevație. Analizînd acest ultim concept, vom observa că gîndurile și sentimentele sugerate de artist exprimă cîte o secvență variabilă a propriei sale istorii. Dacă arta care furnizează doar senzații trece drept artă inferioară, este vina analizei care nu știe să observe în interiorul senzației și altceva decît senzația însăși. Dar majoritatea emoțiilor închid în ele mii de senzații, de sentimente sau idei care le pătrund: fiecare este o stare unică a genului său, indefinibilă, încît s-ar părea că ar trebui readus la viață acel care a resimțit-o ca atare, pentru a o putea delimita în complexa ei originalitate. Cu toate acestea, artistul tinde să ne introducă în emoția sa atît de bogată, de personală, de insolită, și să ne inducă o stare pe care nu ne-ar putea-o prezenta spre înțelegere în alt chip. El va fixa deci, printre manifestările exterioare ale sentimentului său, acelea pe care corpul nostru le va imita mecanic, deși abia

schițat, încît o dată cu resimțirea lor să fim transportați instantaneu în indefinibila stare psihologică ce le-a generat. Astfel cade bariera pe care timpul şi spațiul au interpus-o între conştiința sa şi conştiința noastră; şi frumusețea exprimată va fi cu atît mai profundă cu cît sentimentul ce ne-a fost indus va fi aflat în sine un prea-plin de idei, senzații sau emoții. Intensitățile succesive ale sentimentului estetic corespund deci schimbărilor de stare survenite în intimitatea fiecărui ins, iar gradele de profunzime – numărului variabil de fapte psihice elementare, vag discernabile în emoția fundamentală.

În continuare, vom supune aceluiaşi gen de analiză sentimentele morale. Mila de pildă. La o primă întîmpinare, înseamnă a ne substitui prin gîndire celorlalți, a le suferi suferința. Dar dacă mila s-ar limita la acest gest, cum pretind unii, am fi tentați mai curînd să evităm năpăstuiții decît să-i ajutăm, pentru că suferința produce, în mod natural, oroare. Este foarte posibil ca sentimentul ororii să se găsească la originea milei; dar i se adaugă imediat un element nou: nevoia de a ne ajuta semenii, de a le alina suferința. Vom spune, alături de La Rochefoucauld, că această pretinsă simpatie este de fapt un calcul, „o prevedere abilă a nenorocirilor ce vor veni?" Este posibil ca frica să aibă rolul său în compasiunea pe care ne-o inspiră durerea celorlalți; dar aceste cazuri nu sînt deloc forme inferioare ale sentimentului milei. Mila adevărată nu presupune teama de suferință, ci dorința de a suferi. Dorință instabilă a cărei realizare nu o căutăm, dar care creşte în noi şi oarecum împotriva noastră, ca şi cum natura ar fi săvîrşit o mare nedreptate şi pe noi ne încearcă din cînd în cînd gîndul să anulăm orice complicitate cu ea. Esența sentimentului milei este această nevoie a umilinței de sine, este atracția degradării, a coborîrii. Atracție dureroasă ce îşi are totuşi farmecul său, pentru că ne sporeşte valoarea în raport cu noi înşine, ridicîndu-ne pentru o clipă deasupra tuturor bunurilor sensibile, materiale. Intensitatea crescătoare a milei rezidă

într-un progres calitativ, într-o trecere de la dezgust la teamă, de la teamă la simpatie, de la simpatie la umilință.

Nu vom merge mai departe cu această analiză. Stările psihice a căror intensitate am definit-o sînt stări profunde ce nu apar ca fiind solidare cu o cauză exterioară și nici nu par a îngloba percepția unei contracții musculare. Dar aceste stări pure sînt rare. De obicei, pasiunile sau dorințele, fericirea sau tristețea sînt însoțite de simptome fizice; și acolo unde sînt prezente, simptomele pot fi în mod plauzibil folosite în aprecierea intensităților. În ceea ce privește senzațiile propriu-zise, acestea sînt evident legate de cauza lor exterioară și, cu toate că intensitatea senzației nu poate fi definită prin mărimea cauzei, între cei doi termeni se stabilește fără îndoială un oarecare raport. Chiar mai mult decît atît, în anumite manifestări ale sale, conștiința pare să se orienteze spre exterior, ca și cum intensitatea s-ar dezvolta în întindere: acesta este efortul muscular. Ne vom raporta în continuare la acest fenomen, aflat la extremitatea opusă seriei de fapte psihologice.

Dacă există fenomen care pare a se prezenta imediat conștiinței sub forma cantității, sau cel puțin ca mărime, acesta este, fără îndoială, efortul muscular. S-ar părea că forța psihică închisă în suflet asemenea vînturilor în grota lui Eol nu așteaptă decît un prilej favorabil pentru a se avînta în afară. Voința ar fi aceea care va fi supraveghind îndeaproape această forță, oferindu-i uneori o scăpare și împuținîndu-i fluxul funcție de efectul dorit. Gîndindu-ne bine, vom observa chiar că această concepție despre efort destul de grosieră ocupă un loc însemnat în ideile noastre asupra mărimilor intensive.

În ceea ce privește forța musculară, care se desfășoară în spațiu și se manifestă prin fenomene comensurabile, credem de obicei că efectul pre-există manifestărilor sale exterioare, dar în stare comprimată și într-un volum redus. Nu vom ezita deci

să reducem la minimum acest volum, terminînd prin a crede că înţelegem că o stare pur psihică, ce nu ocupă nici un spaţiu, are, desigur, mărime. Ştiinţa tinde să certifice şi această iluzie a simţului comun. De exemplu, Bain crede că „sensibilitatea simultană a mişcării musculare coincide cu curentul centrifug de forţă nervoasă"; în consecinţă, conştiinţa ar observa însăşi emisia de forţă nervoasă. Wundt vorbeşte de asemenea despre o senzaţie de origine centrală ce ar însoţi excitaţia voluntară a muşchilor, citînd drept argument exemplul paraliticului „care are senzaţia evidentă a forţei risipite pentru a-şi mişca piciorul, deşi acesta rămîne inert"[2]. Majoritatea autorilor se situează pe această poziţie care ar fi făcut carieră în ştiinţele pozitive dacă, acum cîţiva ani, W. James n-ar fi semnalat fiziologilor anumite fenomene puţin cercetate dar nu lipsite de importanţă.

Cînd un paralitic face efortul de a-şi ridica piciorul inert nu reuşeşte, desigur, să execute mişcarea efectiv dar, totuşi, realizează o alta. O anumită mişcare se consumă undeva; altfel, n-ar rezista senzaţia efortului[3]. Vulpian remarcase deja cum, cerînd unui hemiplegic să închidă pumnul paralizat, el împlineşte inconştient cererea, dar cu mîna sănătoasă. Ferrier semnala un fenomen şi mai ciudat[4]. Întindeţi-vă braţul şi îndoiţi uşor indexul ca şi cum v-aţi pregăti să apăsaţi pe trăgaciul unui pistol: chiar dacă nu veţi mişca degetul nu veţi contracta nici unul dintre muşchii mîinii şi nu veţi efectua nici o mişcare aparentă, veţi simţi totuşi că risipiţi energie. Analizînd îndeaproape acest caz, remarcaţi faptul că senzaţia de efort coincide cu fixarea muşchilor abdominali, cu închiderea glotei şi contracţia activă a muşchilor respiratori. Cînd fluxul respirator va reveni la normal, conştiinţa efortului va dispărea, deşi în tot acest timp degetul nu a fost efectiv mişcat. Acest complex de experienţe pare deja să indice faptul că individul nu conştientizează o emisie de forţă, ci efectul acesteia; mişcarea musculară. Originalitatea lui W. James constă în aceea că a verificat ipoteza în situaţii ce păreau absolut refractare. Astfel, cînd muşchiul drept extern al ochiului

drept este paralizat, bolnavul încearcă în zadar să privească spre dreapta; totuşi, obiectele îi apar într-o continuă fugă spre dreapta. Pentru că actul de voință n-a realizat nici un efect, trebuie să admitem, spunea Helmholtz[5], că însuşi efortul voinței se va fi manifestat la nivelul conştiinței. Dar James răspunde că astfel am ignora ceea ce se întîmplă cu celălalt ochi, care, deşi este acoperit în timpul experienței, nu poate fi împiedicat să se mişte. Mişcarea ochiului stîng, percepută de conştiință, ne furnizează senzația de efort, făcîndu-ne în acelaşi timp să credem că mişcarea obiectelor spre dreapta ar fi observată de ochiul drept. Acest tip de observație, ca şi altele asemănătoare, îl conduc pe James să afirme că sentimentul efortului este centripet şi nu centrifug. Nu conştientizăm forța emisă în organism: sentimentul energiei musculare manifestate „este o senzație aferentă complexă, care provine de la muşchii contractați, de la ligamentele întinse, de la articulațiile comprimate, de la abdomenul întărit, de la glota închisă, din încruntarea sprîncenelor, din încleştarea maxilarelor", pe scurt, de la toate punctele periferice modificate sub influența efortului respectiv.

Nu credem că sîntem îndreptățiți să adoptăm o anumită poziție în această dispută. Problema care ne preocupă nu este cea a genezei centrale sau periferice a efortului; ne interesează în schimb în ce constă exact percepția intensității acestui efort. Or, este suficient să ne supunem noi înşine unei analize atente pentru a ajunge la o concluzie care, deşi n-a fost explicit formulată de W. James este în perfectă rezonanță cu spiritul doctrinei sale. Noi presupunem că există un raport de proporționalitate directă între numărul tipului de eforturi considerate şi numărul muşchilor care se contractă simpatetic. Conştiința aparentă a unui intens efort concentrat asupra unui punct dat al organismului este în realitate reductibilă la perceperea unei cît mai mari suprafețe a corpului, interesată în operația respectivă.

Încercați, de exemplu, să strîngeți pumnul „din ce în ce mai tare". Veți avea impresia că senzația de efort, localizată în

întregime la nivelul mîinii, trece succesiv prim mărimi crescătoare. De fapt, mîna dumneavoastră re-simte permanent unul şi acelaşi lucru. Ceea ce fluctuează este senzaţia care, iniţial bine localizată, inundă încet braţul, urcînd pînă la umăr; iradierile pătrund în celălalt braţ, picioarele sînt şi ele contaminate, respiraţia se opreşte. Senzaţia s-a răspîndit în întreg corpul. Dar nu veţi conştientiza în mod distinct aceste mişcări concomitente, decît dacă aţi fost avertizaţi în prealabil. Altfel, aţi gîndi ca şi pînă acum să resimţiţi o stare unică de conştiinţă a cărei intensitate variază. Cînd strîngeţi buzele tot mai tare credeţi că resimţiţi în zona respectivă o senzaţie din ce în ce mai puternică; dar şi în acest caz veţi observa, cunoscînd datele teoretice ale experimentului, că senzaţia se păstrează identică cu sine dar treptat, anumiţi muşchi faciali, ai capului, apoi ai întregului organism, au fost pe rînd antrenaţi. Aţi simţit, desigur, această contaminare gradată, această creştere a zonei de acţiune care este, bineînţeles, o modificare de ordin cantitativ. Dar cum gîndul rămîne fixat mai ales asupra regiunii buzelor strînse, aţi localizat şi creşterea în intensitate la nivelul aceleiaşi regiuni transformînd energia psihică disipată în mărime, deşi aceasta nu se bucură de atributul întinderii. Examinaţi cu atenţie o persoană care ridică greutăţi tot mai mari: progresiv, contracţia musculară se va generaliza în întreg organismul. În ceea ce priveşte senzaţia particulară resimţită în braţul care efectuează o muncă, aceasta rămîne mult timp constantă şi nu variază decît din punct de vedere calitativ: greutatea se transformă la un moment dat în oboseală, iar oboseala – în durere. Cu toate acestea, subiectul îşi imaginează că are conştiinţa clară a creşterii continue a energiei psihice ce alimentează braţul. El nu-şi recunoaşte eroarea decît cu condiţia să fi fost avertizat în prealabil, altfel va continua, din obişnuinţă, să măsoare o stare psihologică dată prin prisma mişcărilor conştiente ce o însoţesc! Din toate aceste experimente şi din multe altele de acelaşi gen am putea desprinde, credem, următoarea concluzie: conştiinţa sporirii unui

efort muscular este reductibilă la o dublă percepție, și anume: percepția unui număr din ce în ce mai mare de senzații periferice și percepția unei schimbări calitative survenite în unele dintre aceste senzații periferice.

Iată-ne deci definind intensitatea unui efort superficial în termeni identici definirii intensității unui sentiment abisal. În ambele cazuri există un progres calitativ și o complexitate crescîndă confuz resimțită. Dar conștiința, obișnuită să gîndească în spațiu și să-și spună sieși gîndul despre sine, va desemna acest sentiment printr-un singur cuvînt și va localiza efortul respectiv în punctul precis în care se manifestă rezultatul util. Conștiința va sesiza deci un efort întotdeauna asemănător cu sine care se modifică din punct de vedere cantitativ în interiorul zonei pe care tot ea i-a rezervat-o, dar și un sentiment care sporește fără să-și modifice natura și numele. Este posibil să aflăm aceste iluzii ale conștiinței în stările intermediare dintre eforturile superficiale și sentimentele profunde. În fond, un mare număr de stări psihologice sînt însoțite de contracții musculare și de senzații periferice. Elementele superficiale sînt puse în ordine fie printr-o idee pur speculativă, fie printr-o reprezentare de ordin practic. În primul caz predomină efortul intelectual sau atenția; în cel de-al doilea, se produc emoții pe care le-am putea determina drept violente ori ascuțite: mînia, spaima, anumite genuri ale fericirii sau durerii, ale pasiunii sau dorinței. Vom demonstra pe scurt că acestor stări intermediare le corespunde o aceeași definiție a intensității.

Atenția nu este un fenomen pur fiziologic; dar n-am putea nega faptul că este însoțită de anumite mișcări. Aceste mișcări nu-i sînt nici cauze, nici rezultate, ci obiectivează atenția prin întindere, cum a demonstrat remarcabil Ribot[6]. Deja Fechner a redus sentimentul efortului atenției printr-un organ al simțurilor, la sentimentul muscular „produs prin punerea în mișcare, printr-un fel de act reflex, a mușchilor care sînt în legătură cu diferite organe senzoriale”. El remarcase deci o senzație distinctă

de tensiune şi contracţie a epidermei capului, o presiune orientată din afară spre înăuntru exercitată asupra întregii cutii craniene – pe care o resimţim cînd depunem un mare efort pentru a ne aminti ceva anume. Ribot a studiat îndeaproape mişcările caracteristice ale atenţiei voluntare. „Atenţia, spune el, contractă frontalul: acest muşchi... trage spre sine sprînceana, o ridică, pe frunte formîndu-se riduri transversale... În cazuri extreme, gura se deschide larg. La copii, dar şi la mulţi adulţi, atenţia puternică produce o modificare a poziţiei buzelor, un fel de strîmbătură". Desigur, în cadrul atenţiei voluntare, vom afla şi un factor pur psihic, mai ales în situaţiile în care atenţia nu este decît eliminare voluntară a ideilor străine ideii sesizate. Totuşi, chiar după împlinirea travaliului de eliminare, vom păstra o idee conştientă despre tensiunea crescîndă a sufletului, despre un efort imaterial care sporeşte. Analizînd această impresie nu veţi găsi în ea nimic altceva decît o contracţie musculară care se extinde sau îşi schimbă natura, tensiunea devenind presiune, oboseală, durere.

Nu credem că există o diferenţă esenţială între efortul atenţiei şi ceea ce am putea numi efort de tensiune al sufletului, dorinţă violentă, mînie dezlănţuită, iubire pasională, ură nestăpînită. Credem că fiecare dintre aceste stări este reductibilă la un sistem de contracţii musculare coordonate de o idee; dar dacă în faptul atenţiei ideea coordonatoare este ideea – mai mult sau mai puţin reflexivă – de cunoaştere, emoţia este dominată de ideea raţională de acţiune. Intensitatea emoţiilor violente nu poate fi altceva decît tensiunea musculară subiacentă. Darwin a realizat o remarcabilă descriere a simptomelor fiziologice ale mîniei: „Pulsul se accelerează: chipul se înroşeşte sau capătă o paloare cadaverică; respiraţia este anevoioasă; pieptul se zbate neregulat; nările fremătînde se dilată. Adesea întreg corpul este cuprins de un tremur nervos. Vocea se alterează; dinţii se încleştează sau se ciocnesc sacadat; sistemul muscular intră într-o stare de excitaţie generală, fiind pregătit pentru

efectuarea unui act violent, aproape frenetic. Gesturile ne amintesc acum de actul lovirii sau de lupta împotriva vreunui duşman"[7]. Nu vom ajunge pînă acolo încît să susținem, alături de W. James[8], că emoția mîniei se reduce, în ultimă instanță, la aceste senzații organice. Un element psihic ireductibil va fi întotdeauna parte integrantă a mîniei, chiar dacă uneori nu este decît ideea lovirii sau a luptei despre care vorbeşte Darwin, idee care imprimă variatelor mişcări o direcție comună. Dacă această idee determină direcționarea stării emoționale şi orientarea mişcărilor concomitente, credem că intensitatea crescîndă a stării înseşi nu este altceva decît violentarea din ce în ce mai profundă a organismului, neîntemeiat măsurată de către conştiință în termeni de cantitate şi întindere a suprafețelor interesate. Vom cita în zadar, în favoarea ipotezei noastre, existența mîniei stăpînite – şi de aceea, cu atît mai puternică. Pentru că de obicei conştiința nu se apleacă asupra detaliilor mişcărilor concomitente în situații în care emoția se dezlănțuie liber; ci se concentrează asupra acestor detalii în situațiile perfect opuse, cînd nu vizează decît disimularea lor. Îndepărtați toate urmele de zguduire organică, toate veleitățile de contracții musculare; nu va rămîne din mînie decît o idee căreia nu îi veți putea asigura gradul de intensitate necesar pentru a o transforma în emoție.

„O spaimă intensă, spune Herbert Spencer[9], se exprimă prin țipete, prin eforturi de a se ascunde sau de a scăpa, prin palpitații şi convulsii". Îi vom purta gîndul pînă la capăt şi vom afirma că aceste mişcări sînt părți integrante ale spaimei; prin ele, spaima se transformă într-o emoție susceptibilă de a trece prin diferite grade de intensitate. Suprimînd mişcările exterioare, în locul spaimei de intensitate variabilă apare ideea de spaimă – ca reprezentare pur intelectuală a unui pericol ce se cere evitat. Rațiunea de a fi a intensităților acute ale stărilor de fericire şi durere, dorință, aversiune şi chiar ruşine, o aflăm tot în mişcările reacției automate declanşate de organism şi percepute ulterior

de conştiinţă. „Iubirea, spune Darwin, accelerează bătăile inimii, grăbeşte respiraţia, înroşeşte chipul”[10]. Aversiunea are ca notă specifică mişcarea de dezgust pe care o repetăm involuntar cînd ne gîndim la obiectul detestat. Roşim, ne frîngem mîinile fără să vrem cînd sîntem încercaţi de ruşine, fie chiar retrospectiv. Acuitatea emoţiilor se determină după numărul şi natura senzaţiilor periferice care le însoţesc. Pe măsură ce starea emoţională pierde din violenţă spre a cîştiga în profunzime, senzaţiile periferice vor fi înlocuite cu elemente interne. Acestea nu vor mai fi mişcări exterioare ci idei, amintiri, stări de conştiinţă în genere, care se vor orienta, în număr variabil, într-o direcţie determinată. Din punct de vedere al intensităţii, nu există o diferenţă esenţială între sentimentele profunde, despre care am vorbit la începutul acestui studiu, şi emoţiile intense sau violente pe care tocmai le-am analizat. A spune că iubirea, ura, dorinţa, cîştigă în violenţă, înseamnă a exprima exteriorizarea lor, faptul că sînt manifeste la suprafaţă prin substituirea elementelor interne cu senzaţii periferice. Dar, superficiale sau profunde, violente sau raţionale, intensitatea tuturor acestor sentimente rezidă întotdeauna în multiplicarea stărilor simple pe care conştiinţa le discerne în mod confuz.

Ne-am limitat pînă acum la sentimente şi eforturi, stări complexe, a căror intensitate nu depinde în mod necesar de o cauză exterioară. Şi senzaţiile ne apar ca stări simple; în ce va consta deci mărimea lor? Intensitatea senzaţiilor variază o dată cu cauza lor externă, senzaţiile însele fiind considerate echivalentul conştient al cauzei respective. Cum vom putea explica invazia cantităţii într-un efect inextensiv şi, de această dată, indivizibil? Pentru a soluţiona problema vom începe prin a distinge aşa-numitele senzaţii afective de senzaţiile reprezentative. Există, desigur, o trecere graduală de la o categorie la alta; iar un element afectiv este prezent în cea mai mare parte a reprezentărilor simple. Însă nu ne împiedică nimic să izolăm

acel element efectiv şi să analizăm separat alcătuirea intensităţii unei senzaţii afective de plăcere sau durere.

Dificultatea ultimei probleme este poate în strînsă legătură cu refuzul nostru de a considera starea afectivă altceva decît expresia conştientă a unui şoc organic sau drept repercusiune interioară a unei cauze externe. Remarcăm raportul de directă proporţionalitate între intensitatea senzaţiei şi şocul nervos corespunzător. Dar aceste şocuri rămîn inconştiente în ele însele, ca mişcări, atîta timp cît sînt conştientizate doar sub forma unor senzaţii cu care, de altfel, nu se aseamănă; dată fiind această neasemănare, va fi cu atît mai dificil de stabilit cum mişcările reuşesc totuşi să inducă senzaţiei ceva din propria lor mărime. Repetăm că mărimile superpozabile, de tipul amplitudinii vibraţiilor, nu au nimic comun cu senzaţiile – care nu ocupă nici un loc în spaţiu. Faptul că senzaţia mai intensă ne apare ca aflînd-o în sine pe cea de o intensitate redusă, precum şi forma mărimii sub care, asemeni zguduirilor organice, sîntem obişnuiţi să întîmpinăm senzaţiile, sînt argumente plauzibile în sprijinul ipotezei că senzaţia păstrează în sine ceva din tulburarea fizică de care este ataşată, corespunzîndu-i. Dacă ar fi pur şi simplu o transpunere conştientă a mişcărilor moleculare, senzaţiile n-ar păstra în ele însele urme ale şocurilor fizice corespunzătoare. Tocmai pentru că mişcările se traduc în termeni de senzaţie, de plăcere sau durere, ele se păstrează inconştiente în sine, ca mişcări moleculare.

Ne-am putea întreba dacă plăcerea şi durerea, în loc de a exprima, cum se crede în mod curent, doar ceea ce tocmai se întîmplă sau ceea ce s-a petrecut deja în intimitatea organismului, nu indică şi ceea ce se va întîmpla, ceea ce tinde să se săvîrşească. În fond, e destul de puţin plauzibil ca natura, profund utilitaristă, să fi distribuit conştiinţei doar îndatorirea ştiinţifică de a ne informa asupra trecutului şi prezentului – care, de altfel, nici nu mai depind de noi. Printre altele trebuie să remarcăm o ridicare progresivă, prin grade insesizabile, de

la mişcările automate spre mişcările libere – care diferă de cele dintîi mai ales prin aceea că ne prezintă o senzaţie afectivă intercalată între acţiunea exterioară, care le serveşte drept ocazie, şi reacţia scontată care urmează. Ne putem chiar imagina toate actele noastre ca fiind în mod originar automate; am cunoaşte o infinită varietate de fiinţe organizate, pentru care excitaţia exterioară generează direct o reacţie determinată, fără a mai trece prin staţia intermediară a conştiinţei. Dacă plăcerea şi durerea s-ar produce totuşi la cîţiva privilegiaţi, aceste stări n-ar face decît să mărturisească despre rezistenţa lor la reacţia automată ce se va declanşa. Sau senzaţia nu are nici o raţiune de a fi, sau aflăm aici un început de libertate. Cum ne-am putea permite însă senzaţia să rezistăm la reacţia ce se pregăteşte, atîta timp cît nu ne aduce la cunoştinţă nici un semn precis despre natura acesteia? Şi ce altceva ar putea fi acel semn, dacă nu schiţa oarecum pre-formatoare a mişcărilor automate viitoare, aflată în interiorul aceleiaşi senzaţii încercate? Starea afectivă nu trebuie pusă în corespondenţă doar cu zguduirile, mişcările sau fenomenele fizice care aparţin trecutului, ci şi cu, de fapt mai ales cu cele care se pregătesc, cu cele care stau să fie.

Este adevărat că ultima ipoteză nu simplifică deloc problema. Cercetarea noastră este orientată în sensul descoperirii spaţiului comun, din punct de vedere al mărimii, între un fenomen fizic şi o stare de conştiinţă; se pare că am reuşit doar să reorientăm dificultăţile aflînd în interiorul stării actuale de conştiinţă mai curînd un indice al reacţiei viitoare decît transpunerea psihică a excitaţiei trecute. Diferenţa între cele două ipoteze este, oricum, considerabilă. Mişcările moleculare despre care vorbeam anterior erau considerate în mod necesar inconştiente, deoarece nici o urmă a mişcării în sine nu subzistă în senzaţia ce o traduce în planul conştiinţei. În schimb, mişcările automate care tind să urmeze excitaţiei deja suportate, şi care de fapt o prelungesc în mod natural, sînt conştientizate necesar

drept ceea ce sînt ele însele: mişcări. Atunci senzaţia însăşi, al cărei rol este tocmai favorizarea alegerii între reacţia automată şi celelalte mişcări posibile, nu şi-ar mai afla nici o raţiune de a fi. Intensitatea senzaţiilor afective nu va fi decît conştientizarea mişcărilor involuntare începute, prefigurate oarecum în aceste stări, şi care şi-ar urma liber cursul dacă natura ne-ar fi creat roboţi iar nu fiinţe conştiente.

Dacă acest raţionament este întemeiat, nu vom putea compara o durere de o intensitate crescîndă cu o notă muzicală ce devine din ce în ce mai sonoră, ci mai curînd cu o simfonie în care se împletesc vocile unui număr tot mai mare de instrumente. În interiorul senzaţiei caracteristice, care-şi împrumută tonalitatea tuturor celorlalte, conştiinţa va descifra o multiplicitate variabilă de senzaţii eliminînd din diferite puncte periferice, contracţii musculare, mişcări organice de toate tipurile. Înţelegerea acestor stări psihice elementare exprimă noile exigenţe ale organismului în situaţia nouă în care se va afla. Altfel spus, intensitatea unei dureri este evaluată funcţie de implicarea activă a unei zone variabile a organismului. Richet[11] a observat că raportăm o durere la o zonă cu atît mai bine delimitată, cu cît durerea respectivă este mai slabă; şi dacă durerea creşte în intensitate, o vom pune în relaţie cu întreg organul afectat. Richet conchide că „durerea iradiază cu atît mai mult cu cît este mai puternică"[12]. Noi credem însă că această afirmaţie trebuie răsturnată, iar intensitatea durerii se cere definită precis prin numărul şi întinderea părţilor corpului care reacţionează simpatetic cu ea, în văzul şi în deplina cunoaştere a conştiinţei. Va fi suficient, pentru a vă convinge, să parcurgem împreună remarcabila prezentare pe care acelaşi autor o face senzaţiei de dezgust: „Dacă excitaţia este slabă, este posibil să nu apară nici greaţa, nici voma... Dacă excitaţia este mai puternică, ea nu se limitează la regiunea pneumogastrică ci iradiază în aproape tot sistemul vieţii organice, influenţîndu-l. Chipul păleşte, muşchii netezi ai pielii se contractă, epiderma se acoperă de o transpiraţie rece,

inima îşi suspendă bătăile: într-un cuvînt, se produce o perturbare organică generală consecutivă excitaţiei măduvei spinale; această perturbare generală este supremă obiectivare a dezgustului"[13]. Dar se limitează dezgustul la a fi simplă manifestare? În ce va consta senzaţia generală de dezgust, dacă nu în suma acestor senzaţii elementare? Şi ce am putea numi în acest caz drept intensitate crescîndă dacă n-ar exista numărul crescător de senzaţii care se adaugă pe rînd senzaţiilor deja ştiute? Darwin a conturat o schiţă a reacţiilor consecutive unei dureri din ce în ce mai ascuţite: „Durerea va împinge un animal să facă eforturi dintre cele mai violente şi mai variate pentru a se sustrage cauzei generatoare de rău... În suferinţa intensă, gura se contractă puternic, buzele se crispează, dinţii se încleştează. Uneori ochii se deschid larg, alteori sprîncenele se contractă cu putere; corpul este scăldat în sudoare, circulaţia, ca şi respiraţia, se modifică"[14]. Nu am propus noi măsurarea intensităţii durerii prin chiar acest tip de contracţie a muşchilor interesaţi? Analizaţi-vă ideea pe care o aveţi despre o suferinţă considerată extremă; determinînd astfel suferinţa respectivă, aţi declarat-o, nu-i aşa, insuportabilă, gata să incite organismul la mii de acte diverse pentru a i se sustrage. Ne imaginăm că un nerv poate transmite o durere independentă de orice altă reacţie automată; sîntem, de asemenea, de acord că excitaţii variabile influenţează în mod variabil acest nerv. Diferenţele între senzaţii n-ar putea fi totuşi niciodată interpretate de conştiinţă drept diferenţe cantitative dacă nu le-ar fi fost ataşate reacţiile de întindere şi gravitate variabilă care le însoţesc de obicei. Fără intruziunea acestor reacţii consecutive intensitatea durerii ar fi fost considerată drept calitate, nicidecum drept mărime.

Nu avem alte instrumente nici pentru a compara mai multe tipuri de plăceri. Ce poate fi o plăcere mai mare, dacă nu o plăcere preferabilă? Şi ce ar putea fi această preferinţă dacă nu o anume dispoziţie organică graţie căreia organismul alege una dintre cele două plăceri simultan prezente? Analizaţi această

înclinaţie în sine şi veţi găsi în miezul ei mii de mici mişcări care abia încep, care se schiţează în interiorul organelor interesate şi chiar în restul corpului, ca şi cum organismul ar păşi cu totul în întîmpinarea plăcerii reprezentate. Definirea înclinaţiei drept mişcare nu este metaforică.

În faţa mai multor plăceri concepute de inteligenţă, organismul optează în mod spontan pentru una dintre ele, ca şi cum ar împlini un act de reflexie. Oprirea avîntului trupului depinde de fiecare dintre noi dar atracţia plăcerii este tocmai această mişcare abia începută, şi chiar acuitatea plăcerii, în timpul împlinirii ei, nu este altceva decît inerţia trupului care se supune primei mişcări, respingînd orice altă senzaţie. Fără forţa de inerţie, de care devenim conştienţi prin rezistenţa opusă factorilor perturbatori, plăcerea ar rămîne în continuare o stare, iar nu o mărime. În lumea morală, ca şi în cea fizică, atracţia ne ajută să explicăm mişcarea mai curînd decît să o producem.

Am analizat separat senzaţiile afective. Să remarcăm acum că multe dintre senzaţiile reprezentative au un caracter afectiv, inducîndu-ne o reacţie pe care o luăm de obicei în consideraţie în aprecierea intensităţii lor. O creştere bruscă a luminii se traduce pentru noi printr-o senzaţie caracteristică ce prezintă analogii cu întunecarea trecătoare a vederii, fără a fi încă dureroasă. Sporirea amplitudinii vibraţiei sonore provoacă, mai întîi în zona capului, apoi în întreg organismul, efectul de vibraţie sau o stare de şoc. Alte senzaţii reprezentative: cele ale gustului, mirosului şi temperaturii prezintă, în mod constant, un acelaşi caracter agreabil sau dezagreabil. Între aromele mai mult sau mai puţin amare nu veţi discerne decît diferenţe calitative; sînt, în fond, asemeni nuanţelor aceleiaşi culori. Diferenţele calitative sînt de asemenea interpretate şi ca diferenţe cantitative, datorită caracterului lor afectiv şi mişcărilor variabile de reacţie – plăcere sau dezgust –, pe care ni le sugerează. În plus, chiar cînd senzaţia se păstrează

pur reprezentativă, cauza ei exterioară nu poate depăşi un anumit grad de forţă sau de inconsistenţă fără a genera în organism mişcări de care ne vom servi ulterior pentru a o măsura. Uneori, o senzaţie se insinuează şi sîntem nevoiţi să depunem un oarecare efort pentru a o percepe ca atare; alteori, din contră, ne invadează, ni se impune cu atîta forţă şi ne absoarbe pe de-a întregul, încît sîntem nevoiţi să luptăm pentru a o înlătura, pentru a ne păstra asemănători nouă înşine. În primul caz, senzaţia este determinată ca fiind puţin intensă; în cel de-al doilea – foarte intensă. Pentru a percepe un sunet îndepărtat, un miros vag sau o lumină slabă, întreg organismul este încordat, atent. Starea de atenţie apare datorită slabei intensităţi a mirosului ori luminii, care se cere compensată printr-o intensificare a efortului perceptiv. Invers, intensitatea maximă a senzaţiilor o recunoaştem cu uşurinţă în mişcările irezistibile ale reacţiei automate, sau în starea de neputinţă pe care ne-o induce respectiva senzaţie. O bubuitură de tun trasă în imediata noastră apropiere, o lumină orbitoare, neaşteptată, ne fac să pierdem o secundă conştiinţa propriei noastre personalităţi; acest tip de stare s-ar putea prelungi la un subiect cu anume predispoziţii. Trebuie să adăugăm că importanţa intensităţilor numite medii, – pe care le considerăm la acelaşi nivel cu senzaţiile reprezentative –, o apreciem de obicei în comparaţie cu intensitatea substituită sau avînd în vedere frecvenţa cu care această intensitate se repetă. Tic-tac-ul ceasului pare mai puternic în timpul nopţii pentru că se instalează fără greutate într-o conştiinţă aproape golită de idei şi senzaţii. Conversaţia într-o limbă necunoscută nouă ne creează impresia unei vorbiri puternice pentru că respectivele cuvinte, al căror sens ne scapă, nu evocă în noi nici o idee, acaparîndu-ne atenţia asemenea tic-tac-ului nocturn, fulgerînd în mijlocul unui soi de opacitate intelectuală. Cu aceste senzaţii medii intrăm în sfera unei serii de fapte psihice a căror intensitate trebuie să aibă o semnificaţie aparte.

Pentru că, deşi de cele mai multe ori organismul nu prezintă, cel puţin aparent, nici o reacţie, totuşi continuăm să traducem drept mărime înălţimea unui sunet, intensitatea luminii, saturaţia unei culori. Observarea minuţioasă a mutaţiilor petrecute în intimitatea organismului cînd auzim o anume notă, cînd percepem o culoare oarecare, ne rezervă numeroase surprize: Ch. Féré demonstrează în acest sens că orice senzaţie este însoţită de creşterea forţei musculare, măsurabilă cu dinamometrul[15]. Sporirea forţei musculare nu surprinde, totuşi, conştiinţa. Şi dacă avem în vedere precizia cu care distingem sunetele şi culorile, greutatea şi temperatura, vom înţelege desigur că este în joc un alt mod de apreciere. Natura acestui element apreciativ, este, de altfel, uşor de determinat.

Pe măsură ce o senzaţie îşi pierde caracterul afectiv pentru a trece în starea de reprezentare, mişcările reacţiei induse de senzaţia respectivă tind să dispară; dar percepem în continuare cauza exterioară, obiectul, sau, dacă nu îl percepem în prezent, l-am perceput într-un timp anterior şi îl actualizăm prin gîndire. Or, cauza exterioară este extensivă, deci măsurabilă: experienţa de fiecare clipă, începută o dată cu primele sclipiri de conştiinţă şi care se continuă de-a lungul întregii existenţe, ne confirmă faptul că nuanţei determinante a senzaţiei îi corespunde o valoare determinată a excitaţiei. Sîntem obişnuiţi să asociem calităţii efectului ideea unei anumite cantităţi a cauzei; în cele din urmă, cum se întîmplă cu toate percepţiile dobîndite, vom termina prin a înlocui senzaţia cu ideea şi calitatea efectului cu cantitatea cauzei. Este punctul în care intensitatea, care nu era decît o nuanţă sau o calitate a senzaţiei, se transformă în mărime. Veţi conştientiza cu uşurinţă acest proces făcînd, de exemplu, următoarea experienţă: ţinînd un ac în mîna dreaptă, înţepaţi-vă din ce în ce mai profund braţul stîng. Veţi simţi la început un fel de gîdilare, apoi un contact căruia îi urmează o înţepătură, pe urmă o durere precis localizată într-un punct şi, în final, iradierea durerii în regiunile înconjurătoare. Dacă veţi reflecta cu atenţie,

veţi observa că sînt puse în joc atît senzaţii calitativ distincte, cît şi varietăţi ce aparţin aceleiaşi specii. Cu toate acestea, veţi vorbi totuşi despre una şi aceeaşi senzaţie din ce în ce mai cotropitoare, de o singură înţepătură din ce în ce mai intensă. Fără să vă daţi seama, aţi localizat efortul progresiv al mîinii drepte care e supusă înţepăturilor. Aţi introdus cauza în efect şi veţi interpreta inconştient calitatea drept cantitate, intensitatea drept mărime. Observaţiile anterioare sînt valabile pentru intensitatea oricărei senzaţii reprezentative.

Senzaţiile sunetelor prezintă grade bine delimitate de intensitate. Am stabilit deja că trebuie ţinut seama de caracterul afectiv al senzaţiilor reprezentative, de şocul organismului în ansamblu. Am arătat de asemenea, că un sunet intens este acela care ne acaparează în întregime atenţia, înlocuindu-le pe toate celelalte. Dar faceţi abstracţie de şoc, de vibraţia bine circumscrisă pe care o resimţiţi în zona capului sau în întreg organismul; faceţi abstracţie şi de concurenţa dintre sunetele simultane: va mai rămîne altceva în afara unei indefinibile calităţi a sunetului receptat? Şi această calitate este tradusă în termeni de mărime, poate pentru că aţi obţinut-o şi dumneavoastră înşivă, de mii de ori, lovind de exemplu, un obiect oarecare, irosind astfel o cantitate determinată de efort. Ştiţi, de asemenea, pînă la ce punct trebuie să ridicaţi vocea pentru a obţine un sunet analog; ideea acestor eforturi determinate este aceea care se face prezentă instantaneu în spirit cînd judecaţi intensitatea sunetului drept mărime. Wundt[16] a atras atenţia asupra legăturilor speciale între fibrele nervoase vocale şi auditive, care se săvîrşesc la nivelul creierului uman. Nu s-a spus oare că a asculta înseamnă a vorbi cu sine însuşi? Există nevropaţi care nu pot asista la o conversaţie fără a-şi frămînta buzele; în cazul lor, nu este decît desfăşurarea la limită a faptelor petrecute în interiorul fiecăruia dintre noi. Cum altfel am putea înţelege forţa expresivă – sau mai curînd sugestivă – a muzicii, dacă nu vom fi de acord că repetăm interior sunetele auzite, transfor-

mîndu-ne astfel în starea psihologică din care s-au născut, stare deosebită, pe care n-am putea-o exprima, dar care ne este sugerată confuz prin mişcările ansamblului organismului.

Cînd vorbim despre intensitatea unui sunet de amplitudine medie ca despre o mărime, ne referim mai ales la efortul variabil pe care ar trebui să-l depunem pentru a ne procura din nou o aceeaşi senzaţie auditivă. Alături de intensitate distingem însă un alt atribut al sunetului: înălţimea. Diferenţele de înălţime percepute de ureche sînt diferenţe cantitative? Să admitem că acuitatea superioară a sunetului evocă imaginea unei mai înalte localizări în spaţiu. Dar asta înseamnă că şi notele unei game – ca senzaţii auditive –, diferă între ele şi altfel, nu doar calitativ? Uitaţi ceea ce fizica v-a învăţat şi analizaţi cu minuţie ideea pe care o aveţi despre o notă mai mult sau mai puţin înaltă; veţi vedea că vă gîndiţi de fapt la efortul pe care muşchiul coardelor vocale trebuie să-l depună spre a realiza respectivul sunet. Pentru că efortul prin care vocea trece de la o notă la alta este discontinuu, vă veţi reprezenta notele succesive drept puncte în spaţiu, pe care le atingeţi succesiv, prin salturi bruşte, învingînd de fiecare dată intervalul vid care le separă; aceasta este explicaţia intervalelor imaginate între notele unei game. Rămîne să stabilim de ce eşalonăm aceste sunete pe o linie verticală, nu orizontală şi de ce obişnuim să spunem că sunetele urcă sau coboară, după caz. Este incontestabil faptul că notele ascuţite par a produce efecte de rezonanţă la nivelul capului, iar notele grave – la nivelul cutiei toracice. Această percepţie, reală sau iluzorie, a contribuit fără îndoială la dispunerea verticală a intervalelor. Să mai remarcăm că la un cîntăreţ neexperimentat efortul coardelor vocale este direct proporţional cu regiunea interesată a organismului; de aceea, efortul respectiv este resimţit ca fiind mai intens. Şi cum mişcarea expiratorie este de jos în sus, aceeaşi direcţie, cea a curenţilor de aer produşi, va fi atribuită şi sunetelor. Rezonanţa simpatetică a unei mai mari regiuni a corpului cu muşchii vocali se traduce deci prin această

mişcare orientată de jos în sus. Vom spune despre o notă că este mai înaltă atunci cînd corpul face un efort ca pentru a atinge un obiect aflat la un nivel mai înalt în spaţiu. În acest mod s-a format obişnuinţa de a atribui o înălţime fiecărei note; iar cînd fizicienii au definit înălţimea unui sunet prin numărul de vibraţii corespunzătoare, s-a afirmat fără ezitare că perechea percepe de fapt direct diferenţele de cantitate. Dar sunetul rămîne calitate pură, chiar dacă îi adăugăm efortul muscular care-l produce sau vibraţia care-l explică.

Experienţele de dată recentă ale lui Blix, Goldscheider şi Donaldson[17] au arătat că nu aceleaşi puncte ale organismului resimt frigul şi căldura.

Fiziologia tinde deja să stabilească diferenţe de natură, nu doar de grad, între senzaţiile de frig şi cele de căldură. Dar observaţia psihologică merge mai departe, pentru că unei conştiinţe atente nu-i va fi dificil să stabilească diferenţe specifice între diverse senzaţii de căldură, ca şi între senzaţiile de frig. O căldură mai intensă este cu adevărat o altă căldură. O desemnăm ca fiind mai intensă pentru că am resimţit de mii de ori această modificare a intensităţii la apropierea de o sursă de căldură sau cînd o suprafaţă din ce în ce mai mare a corpului a fost afectată. De altfel, senzaţiile de frig sau de căldură se transformă uşor în senzaţii afective inducîndu-ne reacţii de grade diferite prin prisma cărora măsurăm cauza exterioară. Cum am putea deci să nu stabilim diferenţe cantitative analoge între senzaţiile care corespund forţelor intermediare ale cauzei respective? Nu vom mai insista asupra acestui punct; rămîne ca fiecare dintre dumneavoastră să se analizeze cu atenţie făcînd *tabula rasa* din tot ceea ce v-a învăţat experienţa anterioară despre cauzele senzaţiilor, aşezîndu-vă, fără pre-judecăţi, faţă în faţă cu senzaţia însăşi. Rezultatul acestui examen nu poate fi îndoielnic; vom remarca cu uşurinţă că mărimea senzaţiei reprezentative este legată de înlocuirea efectului prin cauză iar intensitatea elementului afectiv este determinată prin introducerea în interio-

rul senzației a mișcărilor variabile de reacție, care nu fac decît să prelungească în interior excitația externă. Vă propunem același examen pentru senzațiile de presiune și de greutate. Cînd spuneți despre o presiune exercitată asupra mîinii dumneavoastră că devine din ce în ce mai puternică, vă reprezentați de fapt contactul devenit presiune, apoi durerea și faptul că această durere însăși a iradiat în regiunile învecinate, trecînd prin mai multe faze intermediare.

Continuați analiza și observați mai ales dacă nu cumva vă raportați la efortul din ce în ce mai intens – adică din ce în ce mai intens – pe care-l opuneți presiunii exterioare. Psihofizicianul care ridică o greutate mai mare spune că resimte o sporire a senzației. Observați dacă nu cumva această creștere a senzației n-ar trebui numită senzație de creștere. Toată dificultatea se concentrează în jurul acestui punct pentru că, dacă în primul caz senzația va fi considerată drept cantitate – ca și cauza sa exterioară –, în cel de-al doilea senzația este privită drept calitate reprezentativă pentru mărimea propriei sale cauze. Distincția între ușor și greu, ca și aceea între cald și frig, ar putea fi considerată învechită, naivă. Dar naivitatea însăși transformă această distincție într-o realitate psihologică. Și nu numai greul și ușorul apar în fața conștiinței respective diferite, ci și gradele diferite din interiorul genurilor respective se constituie în tot atîtea specii autonome. Trebuie să adăugăm că diferența calitativă se traduce aici spontan în diferență cantitativă datorită efortului de întindere variabilă furnizat de organism pentru ridicarea greutății date. Vă veți convinge ușor de adevărul celor de mai sus dacă veți încerca să ridicați un paner despre care vi s-a spus în prealabil că este plin cu fier, cînd de fapt este gol. Veți avea impresia unei pierderi de echilibru cînd veți constata realitatea, ca și cum mușchii străini ar fi fost alertați înaintea efectuării operației și acum ar încerca o bruscă nedumerire. Măsurați deci senzația de greutate într-un punct dat prin prisma numărului și a naturii eforturilor simpatice împlinite în diverse

puncte ale organismului; senzaţia în sine ar rămîne pur calitativă dacă n-aţi fi introdus în ea ideea de greutate. Ceea ce vă întăreşte iluzia asupra acestei probleme este obişnuinţa de a crede în percepţia imediată a unei mişcări omogene într-un spaţiu omogen. Cînd braţul ridică o greutate uşoară, restul corpului păstrîndu-se imobil, resimţim o serie de senzaţii musculare, fiecare avînd un „semn distinctiv" o nuanţă proprie; această serie este interpretată de conşiinţă în sensul unei mişcări continue în spaţiu. Dacă ridicăm noi, la aceeaşi înălţime şi cu aceeaşi viteză, un corp mai greu, vom trece printr-o serie nouă de senzaţii musculare, în care fiecare senzaţie diferă de termenul corespunzător al seriei precedente. De toate aceste date ne putem convinge la o atentă analiză. Cum interpretăm şi seria cea nouă în sensul unei mişcări continue, care are aceeaşi direcţie, durată şi viteză cu mişcarea precedentă, conştiinţa va trebui să caute în altă parte, în afara mişcării înseşi, diferenţele între cele două serii de senzaţii. Conştiinţa va materializa această diferenţă la extremitatea braţului care se mişcă; se va convinge apoi pe sine că senzaţia de mişcare a fost aceeaşi în ambele situaţii, în timp ce senzaţia de greutate a diferit cantitativ. Conştiinţa reflexivă face distincţia între mişcare şi greutate; în schimb, conştiinţa imediată are senzaţia unei mişcări oarecum anevoioase şi această senzaţie însăşi se rezolvă, prin analiză, într-o serie de senzaţii musculare, fiecare senzaţie reprezentînd, prin nuanţa proprie, locul în care se produce, şi prin coloraţia sa – mărimea greutăţii ridicate.

Considerăm intensitatea luminii cantitate sau o numim tot în termenii calitativi? Poate n-am remarcat îndeajuns multitudinea de elemente diferite care concură în viaţa cotidiană la indicarea naturii sursei luminoase. Este bine ştiut faptul că lumina este considerată îndepărtată sau aproape stinsă cînd ne este greu să fixăm contururile celor înconjurătoare şi detaliile lucrurilor. Experienţa ne-a învăţat că trebuie să atribuim unei forţe superioare cauzei senzaţia afectivă, preludiu al diminuării

momentane a vederii, pe care o încercăm în anumite situații. Liniile corpurilor, ca și umbrele proiectate se detașează diferit, funcție de creșterea sau diminuarea numărului de surse luminoase. Credem că ar trebui să analizăm mai îndeaproape schimbările de nuanță suportate de suprafețele colorate – chiar și de culorile pure ale spectrului – sub influența unei lumini mai slabe sau mai strălucitoare. Pe măsură ce sursa luminoasă se apropie, violetul capătă o tentă albăstrie, verdele tinde spre galben stins, roșul – spre galben strălucitor. Invers, cînd lumina se depărtează, albastrul de peruzea trece drept violet, galbenul în verde; roșul, verdele și violetul vor sfîrși prin a se apropia de galben pal. Schimbările de tentă au fost deja remarcate de fizicieni[18]; dar pentru noi este surprinzător faptul că majoritatea indivizilor ignoră aceste date și nu le acordă atenție fără a fi fost anterior informați. Fiind hotărîți să interpretăm modificările calitative drept cantitative, vom începe prin a stabili drept principiu faptul că fiecare obiect are o culoare proprie, determinată și invariabilă. Și cînd tenta unor obiecte se apropie de galben sau de albastru, nu vom spune că obiectul respectiv își schimbă culoarea sub influența unei creșteri sau diminuări a sursei luminoase, ci vom afirma că respectiva culoare rămîne aceeași și ceea ce variază sînt senzațiile noastre; senzațiile intensității luminoase. Și în acest caz substituim impresia calitativă primită de conștiință cu interpretarea cantitativă pe care ne-o livrează înțelegerea comună. Helmholtz a semnalat un fenomen de interpretare de același gen, dar ceva mai complicat: „Dacă amestecăm albul cu două culori spectrale și dacă sporim sau diminuăm în interiorul aceluiași raport intensitățile celor două lumini cromatice în așa fel încît proporțiile amestecului să se păstreze constante, culoarea rezultată rămîne aceeași, deși raportul de intensitate a senzațiilor se modifică evident... Aceasta se datorează faptului că lumina solară, pe care în timpul zilei o considerăm drept alb normal, suportă ea însăși modificări analoge de nuanță, o dată cu variația intensității luminoase”[19].

Cu toate acestea, deşi judecăm variaţiile sursei luminoase prin modificările relative ale culorii obiectelor înconjurătoare, nu la fel procedăm în cazurile simple cînd un obiect unic, o suprafaţă albă de exemplu, trece succesiv prin diferite grade de luminozitate. Vom insista în mod special asupra acestui ultim punct. Fizica vorbeşte despre grade de intensitate luminoasă ca şi cum ar avea de a face cu veritabile cantităţi: nu le măsoară oare cu fotometrul? Psihofizicianul merge mai departe: pretinde că ochiul însuşi e cel care evoluează intensităţile luminoase. Delboeuf[20], apoi Lehmann şi Neiglick[21] au încercat printr-o serie de experienţe să stabilească formula psihofizică a măsurabilităţii directe a senzaţiilor noastre luminoase. Nu contestăm rezultatele acestor experienţe, nici valoarea procedeelor fotometrice; dar totul depinde de modul de interpretare a datelor obţinute.

Priviţi cu atenţie o foaie de hîrtie luminată de patru lumînări şi stingeţi succesiv una, două, apoi trei dintre ele. Veţi spune că suprafaţa hîrtiei rămîne albă şi strălucirea ei diminuată. Ştiţi că o lumînare tocmai a fost stinsă, şi chiar dacă nu aţi fi ştiut, aţi fi notat cu siguranţă, de mai multe ori, schimbările analoge ale aspectului unei suprafeţe albe o dată cu diminuarea sursei luminoase. Încercaţi însă să renunţaţi la amintiri şi la rigorile obişnuite impuse de limbaj; ceea ce aţi remarcat în mod real nu este diminuarea luminării suprafeţei albe, ci stratul de umbră ce a trecut peste această suprafaţă în clipa în care se stinge lumînarea. Pentru conştiinţă, umbra este la fel de reală ca lumina însăşi. Şi dacă numiţi drept albă suprafaţa primitivă în toată strălucirea sa, va trebui să căutaţi un alt nume pentru ceea ce observaţi, pentru că este pur şi simplu altceva: am putea spune că este o nouă nuanţă de alb. Trebuie să dezvăluim acum totul? Ei bine, am fost obişnuiţi de experienţele anterioare şi de anumite teorii fizice, să considerăm negrul drept o absenţă sau cel puţin ca un minimum de senzaţie luminoasă, iar nuanţele succesive de gri – ca intensităţi descrescătoare ale luminii albe.

De fapt, negrul are tot atîta realitate în fața conştiinței ca şi albul, iar intensitățile descrescînde ale luminii albe ce luminează o suprafață dată vor fi considerate de conştiința neavertizată drept nuanțe diferite oarecum analoge diverselor culori ale spectrului. Am putea argumenta prin aceea că modificarea este continuă în cauza exterioară dar discontinuă în senzație, că lumina poate creşte sau se poate diminua în timp, fără a apărea vreo modificare vizibilă pentru observator în iluminarea suprafeței albe. Iluminarea respectivă apare modificată doar dacă diminuarea sau creşterea luminii exterioare vor fi capabile să genereze o nouă calitate. Variațiile strălucirii unei culori date –, abstracție făcînd de elementele de ordin afectiv analizate mai sus –, sînt reductibile în fond la schimbări calitative – cu condiția să nu fim tributari obişnuinței de a înlocui efectul prin cauză şi de a substitui datele ştiinței impresiilor noastre naive. Aminteam înainte despre gradele de saturație. Dacă diversele intensități ale unei culori corespund nuanțelor diferite cuprinse între această culoare şi negru, atunci gradele de saturație sînt un fel de nuanțe intermediare între respectiva culoare şi albul pur. Vom afirma, prin urmare, că orice culoare poate fi considerată sub un dublu aspect: din punct de vedere al albului şi prin prisma negrului. Negrul va fi pentru intensitate ceea ce albul este pentru saturație.

Vom înțelege abia acum sensul real al experienței fotometrice. O lumînare amplasată la o distanță dată de o foaie de hîrtie luminează într-un anumit mod; dublînd distanța, veți constata că aveți nevoie de patru lumînări pentru a realiza aceeaşi senzație luminoasă. Veți putea conchide deci că dublarea distanței, neînsoțită de augmentarea intensității sursei luminoase va fi generat un efect de patru ori mai redus. Dar este evident că efectul vizat aici este de natură fizică, nu psihologică. Nu putem afirma că am pus în relație două senzații diferite, ci am utilizat o senzație unică pentru a compara două surse luminoase diferite, a doua cvadruplă față de prima, dar de două ori mai îndepărtată. Într-un cuvînt, fizicianul nu foloseşte senzații duble

sau triple unele faţă de celelalte, ci doar senzaţii identice folosite ca intermediar între două cantităţi fizice diferite pe care va încerca să le aducă la egalitate. Senzaţia luminoasă îndeplineşte aici rolul acelei necunoscute auxiliare pe care matematicianul o introduce în calcul fără a o regăsi în rezultatul final.

Cu totul altul este obiectul psihofizicianului: el studiază senzaţia luminoasă în sine, pretinzînd că reuşeşte să o şi măsoare. Uneori va proceda la o integrare a diferenţelor infinit de mici, după metoda lui Fechner; alteori va pune direct în comparaţie două senzaţii. Ultima metodă, datorată lui Plateau şi Delboeuf, diferă mult mai puţin decît s-a crezut pînă acum de metoda lui Fechner; ne vom ocupa totuşi de ea pentru că face referiri speciale asupra senzaţiilor luminoase. Delboeuf plasează în faţa unui observator trei inele concentrice de strălucire diferită. Un dispozitiv ingenios îi permite să treacă pe rînd fiecare inel prin toate nuanţele intermediare între alb şi negru. Să presupunem că două dintre aceste nuanţe vor produce simultan la suprafaţa a două inele o nuanţă cenuşie constantă; să le notăm cu *A* şi *B*. Delboeuf variază strălucirea *C* a celui de al treilea inel şi cere observatorului să-i comunice dacă nuanţa cenuşie *B* îi apare egal depărtată de celelalte două. La un moment dat, observatorul va declara contrastul *AB* ca fiind egal cu contrastul *BC*. După Delboeuf, acest tip de experiment face posibilă alcătuirea unei scări a intensităţilor luminoase în care trecerea de la o senzaţie la alta se face prin contraste sensibil egale; senzaţiile s-ar măsura astfel unele prin celelalte. Nu-l vom urma pe Delboeuf în concluziile sale asupra acestui remarcabil experiment. După opinia noastră, întrebarea esenţială, unica de altfel, este de a şti dacă un contrast *AB* format din elementele *A* şi *B* este realmente egal cu contrastul *BC*, de o structură diferită. Întemeierea psihofizicii ca ştiinţă este intim legată de demonstrarea valabilă a egalităţii celor două senzaţii neidentice. Nouă însă această egalitate ne apare îndoielnică; de fapt este destul de uşor de explicat cum o senzaţie a unei intensităţi

luminoase poate fi considerată egal depărtată de alte două senzații.

Să presupunem pentru o clipă că, încă de la naștere, variațiile de intensitate ale unei serii luminoase ar fi traduse de conștiință în percepția succesivă a diverselor culori ale spectrului. Este neîndoielnic că toate aceste culori ne-ar fi apărut asemenea notelor unei game, asemeni gradelor mai mult sau mai puțin depărtate ale unei scări, într-un cuvînt – ca mărime. Pe de altă parte, ar fi fost ușor de asigurat fiecărei senzații un loc clar în serii. Dacă o cauză extensivă variază în mod continuu, în schimb senzația de culoare variază discontinuu, trecînd de la o nuanță la alta. Oricît de numeroase ar fi nuanțele intermediare între cele două culori *A* și *B*, vom putea întotdeauna să le numărăm în gînd măcar superficial, și să verificăm dacă acel număr este relativ egal cu numărul nuanțelor care separă *B* de o altă culoare *C*. În acest ultim caz vom spune că *B* este egal depărtat de *A* și *C*, contrastul fiind același de ambele părți. Aceasta n-ar fi însă decît o interpretare comodă: căci chiar dacă numărul nuanțelor intermediare ar fi același în ambele părți, chiar dacă am trecut de la o nuanță la alta prin salturi bruște, tot nu vom ști dacă salturile respective sînt mărimi, și cu atît mai puțin mărimi egale. Pentru aceasta ar fi trebuit să demonstrăm că intermediarii de care ne-am servit în măsurare se regăsesc, sub o formă sau alta, în interiorul obiectului măsurat. În lipsa acestei din urmă demonstrații, o senzație poate fi doar metaforic considerată egală cu distanța dintre altele două.

Dacă vom dori să ne punem de acord cu ceea ce am afirmat mai sus despre intensitățile luminoase, va trebui să recunoaștem că diversele tente cenușii prezentate spre analiză de Delboeuf sînt analoge, pentru conștiință, culorilor; deci dacă vom declara o nuanță cenușie echidistantă față de alte două nuanțe cenușii, în același sens am putea afirma că oranjul, de exemplu, este egal depărtat de verde și de roșu. Numai că intervine aici o diferență: în întreaga noastră experiență anterioară succesiunea

de nuanţe cenuşii s-a produs datorită augmentării sau diminuării progresive a iluminării. De aceea tratăm diferenţele de strălucire astfel încît ne-am imaginat că pot fi determinate diferenţele de coloraţie: înlocuind modificările de calitate cu variaţii de mărime. Măsurătoarea se face fără dificultăţi, pentru că nuanţele succesive de gri datorate diminuării progresive a sursei luminoase sînt discontinue, fiind de fapt calităţi; vom putea uşor număra, cu aproximaţie, principalii intermediari care separă două nuanţe. Contrastul *AB* va fi declarat egal cu contrastul *BC* cînd imaginaţia, ajutată de memorie, va interpune de ambele părţi un acelaşi număr de puncte de reper. Acest gen de apreciere este de altfel extrem de lipsit de fineţe şi bineînţeles, subiectiv. Mai ales, ne putem aştepta la o mulţime de ezitări şi de mari abateri de la aprecierea stabilită dacă vom spori şi mai mult diferenţa de strălucire între *A* şi *B* – evaluarea tentelor intercalate reclamînd, în acest ultim caz, un efort din ce în ce mai mare. De fapt, aceasta se şi întîmplă, şi ne putem convinge uşor aruncînd o privire asupra celor două tabele întocmite de Delboeuf[22]. Pe măsură ce sporeşte diferenţa de strălucire între inelul exterior şi inelul mediu, distanţa între cifrele asupra cărora se opreşte pe rînd un acelaşi observator sau observatori diferiţi creşte continuu, de la 3 pînă la 94, de la 5 la 73, de la 10 la 25, de la 7 la 40. Să lăsăm totuşi la o parte aceste abateri; să presupunem că observatorii ar fi întotdeauna de acord cu ei înşişi sau între ei. Ar însemna că am stabilit astfel egalitatea între contrastele *AB* şi *BC*? Ar fi trebuit să dovedim mai întîi că două contraste elementare succesive sînt cantităţi egale; or, noi nu ştim că aceste contraste sînt succesive. Ar fi trebuit apoi să fi demonstrat că într-o tentă gri dată se regăsesc nuanţele inferioare pe care imaginaţia le-a depăşit pentru a evalua intensitatea obiectivă a sursei de lumină.

Într-un cuvînt, psihofizica lui Delboeuf presupune un postulat teoretic de cea mai mare importanţă, inutil disimulat în aparenţe experimentale, pe care îl vom formula astfel: „Cînd

sporim în mod continuu cantitatea obiectivă de lumină, diferențele dintre tentele cenușii obținute succesiv, diferențe care traduc – fiecare în parte – cea mai mică creștere perceptibilă, a excitației fizice, sînt de fapt cantități egale între ele. În plus, putem pune semnul egal între oricare dintre senzațiile obținute și suma diferențelor care separă între ele senzațiile anterioare, începînd de la senzația nulă". – Or, acesta este și postulatul psihofizicii lui Fechner pe care o vom analiza în continuare.

Fechner pleacă de la o lege descoperită de Weber conform căreia, dată fiind o anume excitație ce provoacă o anume senzație, cantitatea de excitație care trebuie adăugată primeia, în așa fel încît conștiința să observe modificare, se va afla într-un raport constant cu ea. Astfel, notînd cu E excitația corespunzătoare senzației S și prin ΔE cantitatea de excitație de aceeași natură, care trebuie adăugată primeia pentru a realiza o senzație de diferență, vom obține următorul raport: $\Delta E/E=$ constant. Această formulă a fost modificată de discipolii lui Fechner. Noi ne vom păstra în afara disputei, experiența fiind cea care va alege între relația stabilită de Weber și relațiile care tind să i se substituie. Nu vom face nici un secret din faptul că admitem existența probabilă a unei legi de acest gen. De fapt, aici nu este vorba despre măsurarea senzației ci doar despre determinarea momentului precis în care o creștere a excitației generează modificarea ei. Or, dacă o cantitate determinată de excitație produce o nuanță determinată a senzației, este evident că o cantitate minimă de excitație necesară pentru a provoca o modificare a acestei nuanțe este de asemenea determinată; și pentru că această cantitate nu este constantă, va trebui deci să fie funcție de excitația căreia i se adaugă. Dar cum se face trecerea de la relația dintre excitație și creșterea sa minimă la ecuația care face legătura între „cantitatea de senzație" și excitația corespunzătoare? Toată psihofizica se află concentrată

în această trecere, care merită de altfel analizată cu o extremă atenţie.

Distingem mai multe artificii diferite în operaţia prin care facem trecerea de la experienţa lui Weber, cu toate seriile de experienţe asemănătoare, la o lege psihofizică de tipul legii lui Fechner. Am convenit deci să considerăm drept creştere a senzaţiei (*S*) conştiinţa pe care o avem despre creşterea excitaţiei; o vom nota cu ΔS. Numim cu titlu de principiu faptul că toate senzaţiile ΔS corespunzătoare celei mai mici creşteri perceptibile a unei excitaţii sînt egale între ele. Le vom considera astfel drept cantităţi; aceste cantităţi sînt, pe de o parte, întotdeauna egale între ele, în timp ce, pe de altă parte, experienţa a stabilit o relaţie de tipul $\Delta E=f(E)$ între excitaţia E şi creşterea ei minimă; constanţa lui ΔS se exprimă prin formula $\Delta S = C \times \Delta E/f(E)$ unde C este o cantitate constantă. Am convenit să înlocuim diferenţele foarte mici ΔS şi ΔE cu diferenţe infinit de mici dS şi dE, de unde, de data aceasta rezultă o ecuaţie diferenţială: $dS= C \times dE/f(E)$ Nu ne mai rămîne altceva decît să integrăm cei doi termeni pentru a obţine relaţia căutată: $S = C \times \int_0^E dE/f(E)$ Săvîrşim astfel trecerea de la o lege verificată care viza doar apariţia senzaţiei, la o lege neverificabilă care stabileşte măsura senzaţiei.

Fără a intra în detalii în ceea ce priveşte această ingenioasă operaţie, vom arăta totuşi sumar cum a reuşit Fechner să surprindă adevărata dificultate a problemei, cum a încercat să o depăşească şi care este, după părerea noastră, viciul raţionamentului său.

Fechner a înţeles că nu putem introduce măsura în psihologie fără a defini în prealabil egalitatea şi adiţia a două stări simple, de exemplu a două senzaţii. Totuşi, dacă ele nu sînt identice, nu vedem cum două senzaţii ar putea fi egale. Fără îndoială, în lumea fizică egalitatea nu este sinonimă cu identitatea. Orice fenomen se prezintă sub un dublu aspect: calitativ

şi extensiv. Nimic nu ne împiedică să facem abstracţie de primul aspect; obţinem astfel termenii posibili de a fi suprapuşi unul altuia – direct sau indirect, adică termeni capabili de a fi identificaţi. Or, tocmai elementul calitativ pe care începem prin a-l elimina din obiectele exterioare pentru a putea întemeia operaţia de măsurare este acela pe care psihofizica îl reţine şi pretinde a-l măsura. Încercările psihofizicii de a evalua calitatea *Q* printr-o oarecare cantitate fizică *Q'* situată mai jos de *Q*, sînt zadarnice. Pentru că ar fi trebuit demonstrat în prealabil faptul că *Q* este funcţie de *Q'*, iar această ipotetică demonstraţie nu este posibilă decît dacă am fi măsurat înainte calitatea *Q* printr-o fracţie oarecare din ea însăşi. Astfel nimic n-ar mai împiedica măsurarea senzaţiei de căldură prin grade de temperatură; dar aceasta n-ar fi decît o convenţie, iar psihofizica tinde să elimine tocmai această convenţie şi să stabilească exact modul în care senzaţia de căldură variază o dată cu temperatura. Pe scurt, se pare că două senzaţii diferite nu vor putea fi considerate egale dacă nu păstrează cîte un rest identic după eliminarea diferenţei calitative; pe de altă parte, această diferenţă calitativă este tot ceea ce resimte de fapt individul. O dată eliminată, nu înţelegem care ar mai putea fi „restul" de luat în discuţie.

Originalitatea lui Fechner constă în ne-judecarea acestei dificultăţi insurmontabile. Profitînd de faptul că senzaţia variază prin salturi bruşte cînd excitaţia creşte în mod continuu, el nu va ezita să desemneze diferenţele de senzaţie prin acelaşi nume; le va numi diferenţe minimale, fiecare corespunzînd celei mai mici creşteri perceptibile a excitaţiei exterioare. Începînd din acest moment, putem ignora nuanţa sau calitatea specifică a diferenţelor succesive. Se va păstra un fond comun prin intermediul căruia ele se vor identifica cumva împreună: sînt minimale, atît unele cît şi celelalte. Iată care ar fi mult căutata definiţie a egalităţii. Definiţia adiţiei va decurge în continuare, firesc. Pentru că, dacă tratăm drept cantitate diferenţa observată de conştiinţă între două senzaţii care se succed pe parcursul unei

creşteri continue a excitaţiei, dacă o vom nota pe prima cu *S* şi pe cea de a doua cu $S+\Delta S$, va trebui să considerăm senzaţia în întregime drept o sumă obţinută prin adiţia diferenţelor minimale pe care le traversăm înainte de a atinge senzaţia respectivă. Nu ne va mai rămîne nimic altceva decît să folosim această definiţie pentru a stabili relaţia dintre diferenţele ΔS şi ΔE mai întîi, şi apoi, prin intermediul diferenţialelor, relaţia între cele două variabile. Este adevărat că matematicienii ar putea protesta împotriva trecerii de la diferenţe la diferenţiale; psihologii s-ar putea întreba dacă nu cumva cantitatea ΔS, în loc dc a fi constantă, nu variază şi ea asemenea senzaţiei *S* înseşi[24]; în fine, ar putea fi pus în discuţie însuşi sensul real al legii psihofizicii, o dată stabilită.

Prin însuşi faptul că admitem că ΔS este o cantitate iar *S* o sumă, înseamnă că sîntem de acord cu postulatul fundamental al întregului discurs psihofizic.

Dar chiar acest postulat ne pare contestabil şi chiar destul de puţin inteligibil. Să presupunem că resimţim o senzaţie *S* şi că, sporind în mod continuu excitaţia, vom percepe respectiva creştere după un anumit timp. Iată-ne avertizaţi de sporirea cauzei; dar ce raport vom stabili între acest avertisment şi o diferenţă? În acest caz, avertismentul constă în schimbarea stării primitive *S* în *S'*. Dar pentru ca trecerea de la *S* la *S'* să fie comparabilă unei diferenţe aritmetice, ar fi trebuit să fi conştientizat în prealabil intervalul dintre *S* şi *S'* şi faptul sporirii prin adăugire a senzaţiei *S*. Notînd această trecere cu ΔS, de exemplu, o transformaţi, mai întîi, într-o realitate, într-o cantitate, apoi. Dar nu veţi putea explica în ce anume această trecere este cantitativă, şi, mai mult decît atît, veţi observa, analizînd-o cu atenţie, că nu este nici măcar o realitate. Reale nu sînt decît stările prin care aţi trecut: *S* şi *S'*. Fără îndoială că în cazul în care *S* şi *S'* ar fi fost numere, am fi putut afirma realitatea diferenţei $S'-S$, chiar dacă nu ar fi fost cunoscuţi decît aceşti doi termeni. Numărul $S'-S$, care este o sumă de unităţi, va reprezenta cu

precizie momentele succesive ale adiției, prin care facem trecerea de la *S* la *S'*. Dar dacă *S* și *S'* sînt stări simple, nu numere, în ce va consta intervalul care le separă? Ce altceva ar putea fi trecerea de la prima la a doua stare dacă nu un act al gîndirii care asimilează arbitrar și în favoarea cauzei succesiunea a două stări, diferențierea a două mărimi?

Apar două alternative: sau țineți cont de datele conștiinței, sau folosiți un mod de reprezentare convențional. Optînd pentru prima posibilitate, veți observa că între *S* și *S'* există o diferență asemănătoare celei dintre nuanțele curcubeului, și nu veți afla nici un interval de mărime. În cea de a doua variantă ați putea introduce simbolul ΔS și doar prin convenție ne-ați putea vorbi despre diferență aritmetică și tot prin convenție puteți asimila o senzație dată unei sume. Jules Tannery, cel mai pătrunzător dintre criticii lui Fechner, este acela care a adus lumină în acest ultim punct obscur: „Vom spune, de exemplu, că o senzație de 50 de grade este exprimată prin numărul senzațiilor diferențiale care s-au succedat cu începere de la absența senzației, pînă la atingerea senzației de 50 de grade... Nu văd aici nimic altceva decît o definiție, pe cît de legitimă, pe atît de arbitrară”[25].

Orice s-ar spune, noi nu vom crede că metoda gradațiilor mijlocii a situat psihofizica pe o cale nouă. Originalitatea lui Delboeuf s-a limitat la găsirea unui caz particular în care conștiința a părut a-i da dreptate lui Fechner, iar simțul comun a funcționat el însuși ca psihofizician. S-a pus întrebarea dacă anumite senzații nu ne apar în mod imediat ca egale deși ele sînt diferite, și dacă nu am putea alcătui, prin intermediul lor, un tabel al senzațiilor duble, triple sau cvadruple unele pentru celelalte. Eroarea lui Fechner este de a fi crezut în existența unui interval între două senzații succesive *S* și *S'*, atîta timp cît de fapt între ele nu este decît o simplă trecere și nu o diferență în sensul aritmetic al termenului. Dacă cei doi termeni între care se efectuează trecerea ar putea fi dați simultan, am avea de a face de această dată cu un contrast în afara trecerii; și deși

nici contrastul n-ar fi o diferenţă aritmetică, ar prezenta totuşi anumite asemănări cu aceasta din urmă. Termenii comparaţi se află laolaltă asemenea numerelor într-o operaţie de scădere. Să presupunem acum că cele două senzaţii sînt de aceeaşi natură şi că în experienţele noastre anterioare le-am resimţit în timpul creşterii continue a excitaţiei fizice; este mai mult decît sigur că şi acum vom înlocui efectul prin cauză şi că ideea de contrast se va combina cu ideea de diferenţă aritmetică. Cum pe de altă parte ştim deja că senzaţia se schimbă brusc, iar progresul excitaţiei se păstrează continuu, vom evalua distanţa dintre cele două senzaţii date, prin numărul aproximativ al salturilor bruşte sau cel puţin al senzaţiilor intermediare pe care le folosim de obicei drept jaloane. Rezumînd, vom spune că excitaţia ne apare ca o cantitate, contrastul – ca diferenţă, saltul brusc – ca un element de egalitate; combinînd aceşti trei factori vom obţine ideea diferenţelor cantitativ egale. Toate aceste condiţii sînt cel mai bine realizate la nivelul suprafeţelor dc aceeaşi culoare diferit luminate, care ni se înfăţişează simultan. Nu există aici numai un contrast între senzaţii analoge, dar toate aceste senzaţii corespund unei cauze a cărei influenţă am privit-o întotdeauna ca depinzînd de distanţă. Distanţa poate varia în mod continuu, vom consemna, din experienţele noastre anterioare, infinita multitudine de nuanţe ale senzaţiilor care s-au succedat de-a lungul creşterii progresive a cauzei. Vom putea spune, de exemplu, că deosebirea pe care o primă tentă cenuşie o formează în raport cu a doua ne-a apărut ca fiind egală cu deosebirea între tenta a doua şi cea de a treia. Dacă vom defini două senzaţii egale drept senzaţii pe care un raţionament mai mult sau mai puţin confuz le consideră ca fiind astfel, n-am reuşi decît să ajungem la o lege asemănătoare celei propuse de Delboeuf. Dar nu trebuie pierdut din vedere faptul că psihofizicianul şi conştiinţa au trecut, în aceste experienţe, prin aceleaşi faze intermediare, şi că judecata conştiinţei are aici exact atîta valoare cît aceea a psihofizicianului: este vorba de interpretarea simbo-

lică a calității drept cantitate, de evaluarea lipsită, mai mult sau mai puțin, de finețe, făcută asupra numărului senzațiilor care s-ar putea intercala între două senzații date. Diferența între metoda modificărilor minimale și cea a gradațiilor medii, între psihofizica lui Fechner și cea a lui Delboeuf, este mai puțin importantă decît se consideră de obicei. Prima ajunge la o măsură convențională a senzației; cea de a doua face apel la simțul comun în cazurile particulare, în care adoptă convenții asemănătoare. Pe scurt, întreaga psihofizică este condamnată, prin chiar originea ei, la o inutilă risipire într-un cerc vicios; și aceasta pentru că postulatul teoretic pe care-l proclamă drept fundamental trimite în mod necesar la o verificare experimentală, verificare ce nu poate fi, la rîndul ei, efectuată, decît dacă admitem în prealabil acel postulat fundamental. În realitate nu există nici o legătură între întindere și neîntindere, între calitate și cantitate. Le putem interpreta una prin cealaltă, le putem deghiza una în cealaltă; dar mai devreme sau mai tîrziu, la început sau la sfîrșit, vom fi nevoiți să recunoaștem caracterul convențional al acestei asimilări.

De fapt, psihofizica n-a făcut nimic altceva decît să formuleze cu precizie și să împingă o concepție familiară simțului comun pînă la consecințele sale extreme. Cum ne vine mai ușor să vorbim decît să gîndim, cum obiectele exterioare care țin de sfera celor comune au mai multă importanță în ochii noștri decît stările subiective pe care le resimțim, avem tot interesul să obiectivăm cît mai clar aceste stări, inserîndu-le reprezentarea cauzei lor exterioare. Sporindu-ne cunoștințele, vom percepe cu atît mai mult extensivul în spatele intensivului și cantitativul în spatele calitativului, vom fi și mai tentați să punem primul termen în locul celui de-al doilea și să tratăm senzațiile drept mărimi. Fizica, al cărei rol precis este acela de a calcula cauza exterioară a stărilor noastre interne, se preocupă extrem de puțin de stările în sine, încurajînd și exagerînd chiar iluzia simțului comun asupra acestui punct. Era imposibil de evitat momentul

în care, familiarizată deja cu confuzia calităţii cu cantitatea şi a senzaţiei cu excitaţia, ştiinţa va încerca să le măsoare în acelaşi mod: acesta a şi fost obiectul psihofizicii. În demersul său îndrăzneţ, Fechner a fost încurajat chiar de adversarii săi, de acei filosofi care vorbesc despre mărimi intensive declarînd stările psihice refractare măsurării. Dacă admitem că o senzaţie poate fi mai puternică decît o alta şi că această inegalitate rezidă în senzaţiile însele, independent de orice altă asociaţie de idei, de orice aprecieri asupra numărului şi spaţiului, este firesc să cercetăm de cîte ori prima senzaţie o depăşeşte pe cea de a doua şi să stabilim un raport cantitativ între intensităţi. Nu ne-ar servi la nimic dacă am replica, asemenea adversarilor psihofizicii, că orice măsură implică suprapunerea şi că e inutil să încercăm să stabilim un raport numeric între intensităţi, ele fiind obiecte superpozabile. Ar trebui să explicăm atunci de ce o senzaţie este numită mai intensă în raport cu o alta şi cum putem determina drept mai mari sau mai mici lucruri carc, aşa cum tocmai am stabilit, nu admit între ele relaţii de la conţinător la conţinut. Pentru a scurta discuţia vom mai nota doar că, procedînd astfel, adică deosebind două specii de cantităţi: una intensivă – care admite doar plusul şi minusul – şi alta extensivă, măsurabilă, înseamnă că sîntem la un pas de a-i da dreptate lui Fechner şi psihofizicienilor. O dată ce am recunoscut că un lucru e susceptibil de creştere şi diminuare, e firesc să cercetăm cu cît anume se diminuează sau creşte. Imposibilitatea efectuării unei măsurători directe nu implică imposibilitatea oricărei măsurători. Ştiinţa nu renunţă, încercînd prin procedee indirecte, fie de tipul integrării elementelor infinit mici – metoda lui Fechner –, fie prin alte mijloace ocolite, exerciţiul măsurării. Deci senzaţia este fie calitate pură, fie mărime pe care sîntem obligaţi să încercăm să o măsurăm.

Pentru a rezuma spusele anterioare, vom afirma că noţiunea de intensitate se prezintă sub un dublu aspect, după cum

analizăm fie stările de conştiinţă reprezentative ale unei cauze exterioare, fie stările suficiente lor însele. În primul caz, percepţia intensităţii este de fapt o evaluare a mărimii cauzei printr-o calitate a efectului sau, cum ar spune scoţienii, o percepţie dobîndită. În al doilea caz, prin intensitate înţelegem multiplicitatea variabilă a faptelor psihice pe care le întrezărim în miezul stării fundamentale; nu mai avem de a face cu percepţia dobîndită, ci cu o percepţie confuză. Adeseori aceste două sensuri ale cuvîntului se întrepătrund, pentru că faptele reprezentative, care sînt mai simple decît emoţia sau decît efortul, acoperă ele însele o multiplicitate de fapte psihice elementare cărora li se adaugă şi elementul afectiv. Ideea de intensitate se află în punctul de contact între cele două curente, dintre care unul ne furnizează din exterior ideea de mărime extensivă, iar celălalt caută în abisurile conştiinţei imaginea multiplicităţii interne, spre a o oglindi la suprafaţă.

Rămîne de aflat ce este de fapt această ultimă imagine, dacă se confundă cu cea a numărului sau dacă este radical diferită. În capitolul următor nu vom mai considera stările psihice izolate, ci le vom analiza în multiplicitatea lor concretă, aşa cum se desfăşoară de fapt în durata pură. La fel cum ne-am întrebat asupra intensităţii unei senzaţii reprezentative în momentul în care am introdus ideea de cauză, va trebui să aflăm în continuare în ce se transformă multiplicitatea stărilor noastre interne, ce formă anume afectează durata în condiţiile în care ignorăm spaţiul în care ea se desfăşoară. Aceste probleme au o importanţă aparte. Căci dacă înlocuirea calităţii prin cantitate este limitată la fiecare dintre faptele de conştiinţă luate izolat, obţinem mai curînd locuri obscure decît probleme reale. Dar invadînd seria problemelor psihologice, introducînd spaţiul în concepţia despre durată, această confuzie corupe însăşi sursa reprezentărilor noastre asupra modificărilor externe şi interne, asupra mişcării şi a libertăţii. De aici sofismele eleaţilor, de aici problema liberului arbitru. Vom insista mai mult asupra

celui de al doilea punct; dar în loc să încercăm să elucidăm întrebarea, vom arăta mai curînd iluziile celor care se întreabă.

Note

[1] *Essais sur le Progrès* (trad. fr.), p. 283

[2] *Psychologie physiologique*, trad. Rouvier, tome I, p. 423

[3] W. James, *Le sentiment de l'effort* (Critique philosophique, 1880, tome II)

[4] *Les Fonctions du cerveau*, p. 358 (trad. fr.)

[5] *Optiques physiologiques* (trad. fr.), p. 764

[6] *Le mécanisme de l'attention*, Alcan, 1888

[7] *Expression des émotions*, p. 79

[8] *What is an emotion?*, Mind, 1884, p. 189

[9] *Principes de psychologie*, t. I, p. 523

[10] *Expression des émotions*, p. 84

[11] *L'homme et l'intelligence*, p. 36

[12] *Ibid.*, p. 37

[13] *Ibid.*, p. 43

[14] *Expression des émotions*, p. 84

[15] Ch. Féré, *Sensation et mouvement*, Paris, 1887

[16] *Psychologie physiologique* (trad. fr.), tome I, p. 497

[17] *On the temperature sense*, Mind, 1885

[18] Rodd, *Théorie scientifique des couleurs*, pp. 154-159

[19] *Optiques physiologiques* (trad. fr.), p. 423

[20] *Eléments de psychophysique*, Paris, 1883

[21] A se vedea darea de seamă asupra acestor experienţe în „Revue philosophique", 1887, tome I, p. 71 şi tome II, p. 180.

[22] *Eléments de psychophysique*, pages 61 et 69

[23] În cazul în care admitem fără restricţii legea lui Weber $\Delta E/E=$ constant, operaţia de integrare dă $S = C \log E/Q$, Q fiind o constantă. Aceasta este „legea logaritmică" a lui Fechner.

[24] În ultimul timp se presupune că ΔS este proporţional cu S.

[25] „Revue scientifique", 13 martie şi 24 aprilie 1875

Capitolul II

DESPRE MULTIPLICITATEA STĂRILOR DE CONŞTIINŢĂ[1]. IDEEA DE DURATĂ

Definim în general numărul drept o colecţie de unităţi sau, mai precis, o sinteză între unu şi multiplu. Orice număr este o unitate atîta timp cît ni-l reprezentăm printr-o intuiţie simplă a spiritului şi îi dăm un nume; dar unitatea unui număr este aceea a unei sume cuprinzînd o multiplicitate de părţi care, la rîndul lor, pot fi considerate separat. Fără a insista pentru moment asupra noţiunilor de unitate şi multiplicitate, să vedem totuşi dacă ideea de număr nu implică şi o altă reprezentare.

Nu e suficient să spunem că numărul este o mulţime de unităţi; trebuie să adăugăm că aceste unităţi sînt identice între ele sau cel puţin le presupunem a fi identice începînd cu momentul numărării lor. Vom număra, desigur, oile dintr-o turmă şi vom spune că sînt cincizeci, deşi ele se deosebesc una de cealaltă, iar păstorul le recunoaşte fără greutate. Dar pentru a face posibilă numărarea, convenim să neglijăm diferenţele individuale şi ţinem seamă doar de funcţia lor comună. Dacă ne concentrăm în schimb atenţia asupra trăsăturilor particulare

ale obiectelor sau indivizilor, nu îi mai adunăm, realizînd o sumă, ci facem o enumerație. Pe aceste două poziții diferite ne situăm cînd numărăm soldații unui batalion și cînd facem apelul. Vom spune deci că ideea de număr implică intuiția simplă a unei multiplicități de părți sau unități absolut asemănătoare între ele.

Cu toate acestea, trebuie ca aceste părți să se distingă prin ceva atîta timp cît ele nu se confundă într-una singură. Să presupunem că toate oile unei turme sînt identice; vor fi diferite cel puțin prin locul pe care-l ocupă în spațiu – altfel, n-ar mai forma cîtuși de puțin o turmă. Dar să lăsăm oile la o parte și să ținem în continuare ideea. Sau le considerăm pe toate în aceeași imagine și în consecință va trebui să le juxtapunem într-un spațiu ideal; sau repetăm de cincizeci de ori consecutiv imaginea uneia dintre ele – și atunci seria se va instala în durată mai curînd decît în spațiu. Cu toate acestea, lucrurile nu stau astfel. Pentru că, imaginîndu-ne rînd pe rînd și izolat fiecare dintre oile din turmă, vom avea întotdeauna de-a face cu o singură oaie. Pentru ca numărul să crească progresiv pe măsură ce înaintăm, trebuie să reținem imaginile succesive pentru a le juxtapune apoi fiecărei unități noi a cărei idee o evocăm; or, o asemenea juxtapunere se săvîrșește în spațiu, nu în durată pură. Vom conveni deci fără dificultate că orice operație de numărare a obiectelor lumii materiale implică reprezentarea lor simultană și că, prin chiar acest fapt, obiectele sînt lăsate în spațiu. Dar această intuiție a spațiului însoțește ea oare orice idee de număr, chiar și pe aceea de număr abstract?

Pentru a da un răspuns la această întrebare ar fi suficient ca fiecare dintre noi să treacă în revistă toate formele sub care și-a reprezentat ideea de număr, începînd din copilărie. Vom vedea că am început prin a ne imagina un șirag de mărgele, de exemplu, apoi mărgelele au devenit puncte, și în final această imagine însăși s-a șters, lăsînd în locul ei numărul abstract. Dar după această ultimă mutație am încetat să ne mai imaginăm

numărul şi chiar să-l gîndim; n-am mai păstrat din el decît semnul – necesar în calcule – prin care s-a convenit să fie reprezentat. Putem foarte bine să afirmăm că 12 este jumătate din 24 fără a gîndi numărul 12, nici numărul 24; ba chiar, pentru rapiditatea calculelor, avem tot interesul să n-o facem. Dar imediat ce dorim să ne reprezentăm numărul şi nu doar cifrele sau cuvintele, vom fi siliți să revenim la o imagine. Ne înşelăm de obicei asupra acestui punct datorită obişnuinței de a număra mai curînd în timp decît în spațiu. De exemplu, pentru a ne imagina numărul 50 vom repeta toate numerele începînd cu unitatea; şi cînd vom fi atins al cincizecilea număr vom fi încredințați că l-am construit în durată şi numai în durată. Incontestabil că am numărat astfel momente ale duratei mai curînd decît puncte în spațiu; dar problema este de a şti dacă nu cumva am numărat momentele duratei cu puncte spațiale. Desigur, este posibil să percepem în timp şi numai în timp, o succesiune pur şi simplu, dar nu şi o adiție, adică o succesiune care se încheie printr-o sumă. Suma obținîndu-se prin considerarea succesivă a diferiților termeni, e necesar ca fiecare dintre termenii ei să se păstreze ca atare pînă se face trecerea la următorul, trebuie să aştepte pînă ce îl vom adăuga celorlalți; şi cum ar putea aştepta dacă ar fi doar un moment al duratei? Şi unde ar putea aştepta dacă nu-l vom localiza în spațiu? În mod involuntar, fixăm în puncte spațiale fiecare din momentele numărate – şi doar cu această condiție unitățile abstracte formează o sumă. Vom demonstra mai tîrziu că este însă posibilă şi conceperea momentelor succesive ale timpului, independent de spațiu. Dar atît timp cît procedăm prin adăugarea momentelor precedente la momentul actual, ca în cazul adunării unităților, nu operăm asupra momentelor însele – acestea fiind deja dispărute – ci asupra urmei durabile pe care credem că ele au lăsat-o traversînd spațiul. Renunțăm destul de repede şi la această imagine pe care n-o folosim decît pentru primele două, trei numere, fiindu-ne apoi suficient să ştim că se poate aplica la fel de bine şi în cazul

reprezentării celorlalte. Dar orice idee clară de număr implică o viziune în spaţiu; şi studiul direct al unităţilor care intră în alcătuirea unei multiplicităţi distincte ne va conduce, în ceea ce priveşte această problemă, la aceeaşi concluzie ca şi cercetarea numărului însuşi.

Spuneam că orice număr este o colecţie de unităţi, fiind el însuşi o unitate, ca sinteză a unităţilor componente. Dar este oare sensul cuvîntului unitate acelaşi în ambele situaţii? Cînd afirmăm despre un număr că este unu, înţelegem prin aceasta că ni-l reprezentăm în totalitatea sa printr-o intuiţie simplă şi indivizibilă a spiritului; ca unitate a unui întreg, unitatea respectivă închide în sine o multiplicitate. Cînd vorbim însă despre unităţile care alcătuiesc numărul nu le gîndim ca sume ci, mai curînd, ca unităţi simple, ireductibile, destinate să genereze seria numerică, combinîndu-se indefinit între ele. Se pare că există două specii de unitate: una definitivă, care va forma un număr adăugîndu-se pe sine la sine însăşi, şi o unitate provizorie – aceea a unui număr care, multiplu în sine, îşi va împrumuta unitatea din actul simplu prin care îl percepe inteligenţa. Este incontestabil că, în timp ce ne figurăm unităţile componente ale numărului, credem că ne gîndim la indivizibile; această credinţă intră în mare parte în ideea că putem concepe numărul independent de spaţiu. Cu toate acestea, privind îndeaproape, vom vedea că orice unitate este aceea a unui act simplu al spiritului care, avînd o funcţie unificatoare, foloseşte drept materie multiplicitatea. Sigur că în momentul în care gîndim fiecare dintre aceste unităţi în mod izolat, le considerăm ca indivizibile – pentru că ne gîndim numai la respectiva unitate. Însă imediat ce o lăsăm la o parte pentru a trece la următoarea, o obiectivăm, transformînd-o prin chiar acest act în altceva – adică în multiplicitate. Pentru a ne convinge, e suficient să notăm că unităţile folosite în aritmetică la formarea numerelor sînt unităţi provizorii, susceptibile a se diviza indefinit, şi că fiecare dintre ele constituie sume de cantităţi fracţionare oricît de mici şi de numeroase

vom dori să le imaginăm. Cum am diviza însă această unitate dacă ar fi asemenea unităţi definitive ce caracterizează un act simplu al spiritului? Şi cum am putea-o fracţiona, declarînd-o totodată una, dacă nu am fi considerat-o implicit obiect întins, unul în intuiţie, multiplu în spaţiu? Dintr-o idee care vă aparţine nu veţi putea deduce ceea ce n-aţi pus în ea; dacă unitatea cu care compuneţi numărul este aceea a unui act şi nu aceea a unui obiect, orice efort de analiză n-ar putea deduce de aici altceva în afara unităţii pure şi simple. Desigur, cînd puneţi semnul egal între numărul 3 şi suma 1+1+1, nimic nu vă împiedică să consideraţi drept indivizibile unităţile componente; dar asta înseamnă că nu aţi avut în vedere multiplicitatea fiecăreia dintre ele. E probabil ca numărul 3 să se prezinte spiritului nostru sub această formă simplă pentru că ne gîndim mai curînd la modul în care l-am obţinut decît la folosinţa pe care i-am putea-o da. Vom remarca totodată că, dacă orice multiplicare presupune posibilitatea de a trata un număr oarecare drept o unitate provizorie care se adaugă la ea însăşi, în mod invers, unităţile, la rîndul lor, sînt adevărate numere, oricît de mari dorim, dar pe care le vom considera provizoriu drept indecompozabile – pentru a le putea compune între ele. Dar prin admiterea posibilităţii de a diviza unitatea în oricîte părţi dorim, o considerăm de fapt drept întindere.

În fond, nu va trebui să ne amăgim asupra discontinuităţii numărului. Nu vom contesta că formarea sau construirea unui număr implică discontinuitatea. Cum spuneam înainte, fiecare dintre unităţile cu care formăm numărul 3 ne apare ca indivizibilă atîta timp cît operăm asupra ei şi trecem, fără tranziţie, de la cea care precede la cea care urmează. Chiar dacă am construi acelaşi număr cu jumătăţi, cu sferturi sau cu orice alte unităţi, acestea vor constitui şi ele – atît cît vor servi la formarea respectivului număr – elemente provizoriu indivizibile, iar trecerea de la una la alta se va face întotdeauna prin întreruperi, prin salturi bruşte. Raţiunea acestor mişcări este aceea că, pentru a

obţine un număr este de preferat să ne fixăm atenţia rînd pe rînd, asupra fiecăreia dintre unităţile componente. Indivizibilitatea actului prin care concepem oricare dintre aceste unităţi se traduce sub forma unui punct matematic, separat de punctul următor printr-un interval de spaţiu vid. Dacă imaginea seriei de puncte matematice eşalonate în spaţiul vid exprimă destul de bine procesul prin care ne formăm ideea de număr, punctele, pe măsură ce atenţia noastră se depărtează, prezintă tendinţa de a se transforma în linii – ca şi cum ar încerca să se întîlnească unele pe celelalte. Cînd numărul este considerat de-săvîrşit, joncţiunea aceasta este un fapt împlinit: punctele au devenit linii, diviziunile s-au şters, ansamblul prezintă toate caracterele continuităţii. De aceea, numărul care se compune după legi determinate este ulterior decompozabil după legi arbitrare. Pe scurt, trebuie să facem distincţia între unitatea la care ne gîndim şi unitatea pe care o erijăm în lucru după ce am gîndit-o, între numărul pe cale de formare şi numărul o dată format. Unitatea este ireductibilă atîta timp cît o gîndim şi numărul este discontinuu cît îl construim; dar o dată ce considerăm numărul în stare de de-săvîrşire, îl obiectivăm, acesta fiind şi motivul pentru care numărul ne apare ulterior indefinit divizibil. De fapt, noi numim subiectiv ceea ce ne apare ca fiind în întregime şi în mod adecvat cunoscut, iar obiectiv – ceea ce este cunoscut, în aşa fel încît o idee pe care o avem în prezent poate fi înlocuită cu o multitudine crescîndă de impresii noi. Un sentiment complex va fi alcătuit dintr-un număr destul de mare de elemente mai simple; dar nu am putea spune că aceste elemente au fost realizate în întregime atît timp cît fiecare dintre ele nu s-a reliefat net. Cînd conştiinţa le va fi perceput în mod distinct, starea psihică rezultată din sinteza lor se va schimba. Aspectul în ansamblu al unui corp nu se schimbă indiferent în cîte chipuri l-ar descompune gîndirea, pentru că aceste de-compuneri, asemeni multor altora, sînt deja vizibile în imaginea încă nonrealizată; această apercepţie actuală – deci nu numai virtuală – a

subdiviziunilor în de-nedivizat este ceea ce noi numim obiectivitate. A devenit astfel uşoară delimitarea exactă a obiectivului de subiectiv în ideea de număr. Spiritului îi este propriu procesul indivizibil prin care îşi fixează succesiv atenţia asupra diverselor părţi ale unui spaţiu dat; părţile se păstrează astfel izolate pentru a se adăuga altora, iar o dată adiţia realizată, sînt pasibile de orice altă de-compunere. Sînt deci părţi ale spaţiului, iar spaţiul este materia cu care spiritul construieşte numerele şi locul în care-l rînduieşte.

Aritmetica ne învaţă despre indefinita divizare a unităţilor alcătuitoare ale unui număr. Simţul comun este înclinat să construiască numărul cu indivizibile. Această facere a numărului este destul de uşoară atît timp cît în spirit apare mai întîi simplicitatea provizorie a unităţilor componente; de altfel, spiritul este în general tentat să acorde mai multă atenţie propriilor sale acte decît materiei asupra căreia se exercită. Ştiinţa, la rîndul său, se limitează la a ne semnala această materie: dar dacă nu localizaserăm deja numărul în spaţiu, nu ştiinţa e cea care ne va convinge de această realitate. Trebuie deci ca în mod originar să ne fi reprezentat numărul printr-o juxtapunere în spaţiu. Aceasta este de altfel concluzia noastră, la care am ajuns întemeindu-ne pe faptul că orice adiţie implică o multiplicitate de părţi simultan percepute.

Dacă admitem această concepţie asupra numărului, vom vedea că lucrurile nu mai sînt privite în acelaşi mod şi că există două specii distincte de multiplicitate. Cînd vorbim despre obiecte materiale, facem aluzie la posibilitatea de a le vedea, de a le atinge: le localizăm deci în spaţiu. În continuare nu vom mai apela la nici un efort de invenţie sau de reprezentare simbolică pentru a le număra; le vom gîndi pur şi simplu, la început, separat, apoi simultan, în acelaşi spaţiu care se înfiinţează observaţiei noastre. Nu la fel vom proceda dacă le vom considera drept stări afective pure ale sufletului sau chiar drept alte

reprezentări decît cele procurate prin simțul tactil sau vizual. Termenii nemaifiind dați în spațiu, se pare că nu-i vom mai putea număra *a priori* decît printr-un proces de figurare simbolică. Acest mod de reprezentare pare într-adevăr adecvat cînd sînt puse în joc senzații a căror cauză este în mod evident în spațiu. Astfel, cînd auzim un zgomot de pași pe stradă, vedem confuz persoana care merge; fiecare dintre aceste zgomote succesive se localizează într-un punct al spațiului pe care trecătorul l-ar putea atinge. Ne vom socoti deci senzațiile în chiar spațiul în care se ordonează cauzele lor sensibile. Poate că unii numără într-un mod analog bătăile succesive ale unui clopot îndepărtat. Imaginația lor își figurează clopotul care descrie o mişcare de du-te-vino; această reprezentare de natură spațială este necesară pentru primele două unități – celelalte vor decurge în mod natural. Dar majoritatea spiritelor nu procedează astfel, ci ordonează sunetele succesive într-un spațiu ideal, imaginîndu-şi că fac numărătoarea lor în durata pură. Trebuie să ne înțelegem asupra acestui punct.

Desigur, percepem succesiv sunetele clopotului. Dar trebuie să ne hotărîm: sau reținem fiecare dintre aceste senzații succesive pentru a o pune laolaltă cu celelalte formînd un grupaj care ne aminteşte o arie sau un ritm cunoscut: dar procedînd astfel nu vom *număra sunetele* ci ne vom limita la a primi impresia calitativă pe care ne-a indus-o numărul. Sau ne propunem explicit să le numărăm şi în acest caz va trebui să le disociem; operația de disociere se efectuează într-un spațiu omogen în care sunetele, lipsite de calități, oarecum golite, lasă la trecerea lor urme identice. Rămîne de stabilit dacă respectivul mediu omogen aparține timpului sau spațiului. Dar, repetăm, că un moment temporal nu s-ar putea conserva pentru a se adăuga celorlalte. Dacă sunetele se disociază, înseamnă că apar între ele variații vide. Şi dacă le numărăm înseamnă că intervalele se păstrează ca atare între sunetele evanescente. Şi cum s-ar fi putut păstra aceste intervale dacă ar fi fost durată pură, nu

spaţiu? Operaţia aceasta are loc deci în spaţiu. Cu cît înaintăm însă în profunzimile conştiinţei, cu atît impresiile respective devin tot mai greu de circumscris, de măsurat. În abisurile conştiinţei ne vom găsi în prezenţa unei confuze multiplicităţi de senzaţii şi sentimente pe care doar analiza o va putea distinge. Numărul lor se confundă cu însuşi numărul momentelor pe care ele îl ocupă cînd le numărăm. Dar şi aceste momente susceptibile să se adune între ele sînt tot puncte ale spaţiului. De unde rezultă că există două specii de multiplicitate: cea a obiectelor materiale, care formează numărul în mod imediat, şi cea a faptelor de conştiinţă – care n-ar putea lua aspectul de număr fără mijlocirea unei reprezentări simbolice, în care intervine în mod necesar spaţiul.

În realitate, fiecare dintre noi stabileşte distincţia între cele două specii de multiplicitate cînd vorbeşte despre impenetrabilitatea materiei. Uneori atribuim impenetrabilităţii rolul de proprietate fundamentală a corpurilor, admiţînd-o cu acelaşi titlu şi cunoscînd-o în acelaşi mod ca rezistenţa sau greutatea, de exemplu. Cu toate acestea, o proprietate pur negativă de acest tip nu este dată prin simţuri; mai mult, unele experienţe de amestec şi combinare ne vor conduce la punerea la îndoială, dacă nu fusese formulată în prealabil convingerea noastră. Imaginaţi-vă întrepătrunderea a două corpuri: veţi presupune desigur existenţa unor spaţii vide în interiorul unuia dintre ele, spaţii în care se vor instala particulele celuilalt. La rîndul lor, aceste particule nu se vor putea întrepătrunde decît dacă o parte a lor se va divide pentru a umple spaţiile goale ale celeilalte părţi. Şi gîndirea continuă indefinit această operaţie, în loc să-şi reprezinte cele două corpuri în acelaşi spaţiu. Or, dacă impenetrabilitatea era cu adevărat o calitate a materiei, cunoscută prin simţuri, nu vedem de ce ne-ar fi mai dificil să concepem două corpuri topindu-se unul în celălalt decît o suprafaţă fără rezistenţă sau un fluid imponderabil. O necesitate logică, nu de ordin fizic, susţine următoarea propoziţie: două corpuri nu pot ocupa

în acelaşi timp acelaşi spaţiu. Afirmaţia contrară propune o absurditate pe care nici o experienţă posibilă nu o va putea înlătura; pe scurt, implică o contradicţie. Dar asta nu înseamnă să recunoaştem că însăşi ideea numărului 2 sau a oricărui alt număr presupune ideea unei juxtapuneri în spaţiu? Dacă impenetrabilitatea este cîteodată considerată ca atribut al materiei, aceasta se datorează faptului că privim ideea de număr drept independentă faţă de ideea de spaţiu. Credem că adăugăm ceva nou reprezentării a două sau mai multe obiecte spunînd că acestea nu pot ocupa un acelaşi spaţiu: ca şi cum reprezentarea, chiar abstractă, a numărului 2, n-ar fi fost deja, cum de altfel am şi demonstrat, reprezentare a două poziţii diferite în spaţiu! A admite impenetrabilitatea materiei înseamnă pur şi simplu recunoaşterea solidarităţii noţiunilor de număr şi spaţiu, înseamnă a enunţa o proprietate a numărului, mai curînd decît a materiei. Dar cum mai putem număra sentimentele, senzaţiile, ideile, toate cîte se interpătrund şi care ocupă, rînd pe rînd, sufletul în totalitate? Sigur că le vom număra, dar tocmai pentru că se interpătrund nu le vom număra decît cu condiţia de a ni le reprezenta ca unităţi omogene, care astfel nu se mai interpătrund. Impenetrabilitatea apare deci o dată cu numărul; atribuind această proprietate materiei, nu facem decît să enunţăm, sub o altă formă, distincţia stabilită anterior între lucrurile întinse – care pot fi traduse direct în număr – şi faptele de conştiinţă – care presupun o reprezentare simbolică prealabilă în spaţiu.

Să ne oprim puţin asupra acestui din urmă punct. Dacă va trebui să ne reprezentăm simbolic faptele de conştiinţă pentru a le putea număra, nu înseamnă că această reprezentare simbolică va schimba condiţiile normale ale percepţiei interne? Să ne amintim ceea ce spuneam înainte despre intensitatea anumitor stări psihice. Senzaţia reprezentativă considerată în sine este calitate pură; dar văzută prin prisma întinderii, această calitate devine, într-un anumit sens, cantitate, pe care o numim intensitate. Proiectarea în spaţiu a stărilor psihice, vizînd realizarea

unei multiplicităţi distincte, va avea o anume influenţă asupra stărilor însele, conferindu-le o formă nouă în conştiinţa reflexivă, formă pe care nu le-o atribuia apercepţia imediată. Să observăm însă că, vorbind despre timp, ne gîndim cel mai adesea la un mediu omogen în care se ordonează şi se juxtapun faptele de conştiinţă, ajungînd să alcătuiască o multiplicitate distinctă. Şi timpul, astfel înţeles, nu va fi el oare pentru multiplicitatea stărilor noastre psihice asemenea intensităţii pentru multe dintre acestea, şi anume semn, simbol, dar absolut distinct de durata reală? Vom cere deci conştiinţei să se izoleze de lumea exterioară şi, printr-un susţinut efort de abstracţie, să redevină ea însăşi. Îi vom propune atunci următoarea întrebare: ce analogie există între multiplicitatea stărilor noastre de conştiinţă şi multiplicitatea unităţilor unui număr? Între durata reală şi spaţiu există un cît de mic raport? Desigur, analiza noastră asupra ideii de număr ar trebui să ne facă sceptici în ceea ce priveşte posibilitatea analogiei. Dacă timpul, în forma în care şi-l reprezintă conştiinţa reflexivă, este un mediu în care stările de conştiinţă se succed distinct pentru a putea fi numărate, şi dacă, pe de altă parte, concepţia noastră despre număr sfîrşeşte prin a risipi în spaţiu tot ceea ce se numără în mod direct, este de presupus că timpul, înţeles ca mediu în interiorul căruia operăm distincţii şi le numărăm, nu este altceva decît spaţiu. Iar faptul că preluăm în mod necesar din spaţiu imaginile prin care descriem sentimentele conştiinţei reflexive despre timp şi despre succesiune, nu face decît să confirme ipoteza enunţată. Va trebui deci ca durata pură să fie altceva. Toate aceste probleme, la care am ajuns prin analiza noţiunii de multiplicitate distinctă, nu le putem elucida decît prin studiul direct al ideilor de spaţiu şi de timp, precum şi al raporturilor existente între ele.

Nu sîntem îndreptăţiţi să acordăm o prea mare importanţă întrebării asupra realităţii absolute a spaţiului: ar fi ca şi cum ne-am întreba dacă spaţiul se află sau nu se află în spaţiu. Pe

scurt, simţurile percep spaţiul o dată cu calităţile corpului: se pare că dificultatea maximă a fost de a stabili dacă întinderea este un aspect al calităţilor fizice – deci o calitate a calităţii – sau dacă aceste realităţi sînt, în esenţa lor, inextensive, spaţiul adăugîndu-li-se, dar fiindu-şi totodată suficiente lor însele, subzistînd în sine, în afara acestor calităţi fizice. Prima ipoteză reduce spaţiul la o abstracţie sau mai bine spus la un fragment care exprimă ceea ce au comun senzaţiile numite reprezentative. În a doua ipoteză spaţiul va fi o realitate la fel de solidă ca senzaţiile însele, deşi de un alt ordin. Lui Kant i se datorează formularea precisă a ultimei concepţii; în teoria pe care o dezvoltă în *Estetica transcendentală*, el nu consideră întinderea drept abstracţie, asemeni celorlalţi, ci atribuie spaţiului o existenţă independentă de conţinutul său şi îl consideră izolabil de drept de ceea ce fiecare dintre noi separă de fapt. În acest sens, concepţia kantiană asupra spaţiului diferă mai puţin decît ne imaginăm de credinţele populare. Departe de a ne zgudui credinţa în realitatea spaţiului, Kant a justificat-o şi i-a determinat precis sensul.

S-ar părea că soluţia propusă de Kant n-a fost încă serios contestată, ba chiar s-a impus – uneori fără voia lor – multora dintre cei care au abordat această problemă, nativişti sau empirişti. Psihologii sînt de acord să atribuie origine kantiană teoriilor nativiste ale lui Jean Muller; dar ipoteza lui Lotze asupra semnelor locale, teoria lui Bain, ca şi explicaţia şi mai comprehensivă propusă de Wundt, par la o primă întîmpinare absolut independente de *Estetica transcendentală*. S-ar părea că autorii acestor teorii au trecut peste problema naturii spaţiului pentru a se ocupa doar de procesul prin care senzaţiile se substituie una celeilalte, juxtapunîndu-se; însă chiar acest mod de abordare a problemei presupune considerarea implicită a senzaţiilor ca inextensive; autorii numiţi mai sus stabilesc, în felul lui Kant, distincţia radicală între materia şi forma reprezentării. Din ideile lui Lotze, ale lui Bain şi din concilierea pe care a

încercat-o Wundt, rezultă că senzaţiile prin care ajungem să ne formăm noţiunea de spaţiu sînt, ele însele, neîntinse, sînt calitative; întinderea ar fi rezultatul sintezelor, la fel cum apa rezultă din combinarea a două gaze. Explicaţiile empirice sau genetice reiau problema spaţiului din punctul precis în care a lăsat-o Kant, care detaşase spaţiul de conţinutul său. Empiriştii vor căuta să afle cum acest conţinut, izolat de spaţiu prin gîndire, va reuşi să ia locul acestuia. Este adevărat că ei subapreciază activitatea inteligenţei şi înclină în mod vizibil să considere forma extensivă a reprezentării drept o formă de asociere a senzaţiilor între ele, iar spaţiul, fără a fi dedus din senzaţii, ar rezulta din coexistenţa acestora. Dar cum se poate explica o astfel de geneză fără o activă intervenţie a spiritului? Extensivul diferă de inextensiv prin ipoteză; şi supoziţia că extensiunea nu este decît un raport între termeni inextensivi implică, ea însăşi, actul unui spirit capabil să pună aceşti termeni în raport. În zadar am invoca exemplul combinaţiilor chimice în care întregul pare să capete prin sine o formă anumită şi calităţi care nu aparţinuseră nici unuia dintre atomii elementari. Forma aceasta şi respectivele calităţi apar în mod precis în momentul în care considerăm multiplicitatea atomilor într-o unică apercepţie; suprimaţi spiritul care operează această sinteză şi veţi aneantiza prin acest gest calităţile – adică aspectul sub care apare conştiinţei sinteza părţilor elementare. În consecinţă, senzaţiile inextensive rămîn ceea ce sînt – adică senzaţii inextensive, în cazul în care nu li se adaugă nimic altceva. Pentru ca spaţiul să se poată naşte din coexistenţa lor, este necesar un act al spiritului care să le cuprindă pe toate laolaltă, în acelaşi timp, juxtapunîndu-le. Iar acest act *sui-generis* are o mare asemănare cu ceea ce Kant numea o formă *a priori* a sensibilităţii.

Dacă am încerca acum să caracterizăm acest act, vom vedea că el rezidă, în principal, în intuiţia sau mai curînd în concepţia unui mediu vid omogen. Pentru că e imposibil să definim altfel spaţiul decît drept ceea ce ne permite să distingem

între ele senzațiile identice și simultane: este un alt principiu de diferențiere decît acela al diferențierii calitative; deci, este o realitate fără calitate. Vom spune, oare, alături de partizanii teoriei semnelor locale, că senzațiile simultane nu sînt niciodată identice și nu există două puncte ale unei suprafețe omogene care produc asupra simțului tactil sau vizual o aceeași impresie, datorită marii varietăți de elemente organice influențate? Vom fi, desigur, de aceeași părere, căci dacă aceste două puncte ne-ar afecta în aceeași manieră n-am avea nici un motiv să localizăm unul la stînga mai curînd decît la dreapta. Tocmai pentru că interpretăm o diferență de calitate în sensul unei diferențe de loc va trebui să avem clară ideea unui mediu omogen – adică unei simultaneități de termeni care, identici calitativ, se disting totuși. Cu cît vom insista mai mult asupra diferenței impresiilor produse asupra retinei de cele două puncte ale mediului omogen, cu atît vom face un loc mai mare activității spiritului, care percepe sub formă de omogenitate întinsă ceea ce îi este dat drept eterogenitate calitativă. Vom estima că dacă reprezentarea unui spațiu omogen se datorează unui efort de inteligență, în mod invers, trebuie să existe o rațiune și în calitățile care diferențiază două senzații, în virtutea căreia ele vor ocupa în spațiu un anume loc determinat. Vom distinge deci între percepția întinderii și conceperea spațiului: se presupun, desigur, una pe cealaltă dar, cu cît urcăm în seria ființelor inteligente, cu atît se degajează mai precis ideea independentă a unui spațiu omogen. În acest sens, este îndoielnic că animalele percep asemenea oamenilor lumea exterioară, că ele își reprezintă identic nouă exterioritatea. Naturaliștii au semnalat, ca pe un lucru demn de subliniat, surprinzătoarea ușurință cu care unele vertebrate și unele insecte se deplasează în spațiu. Există animale care se întorc aproape în linie dreaptă la vechea lor vizuină parcurgînd sute de kilometri prin zone necunoscute. S-a încercat explicarea acestui sentiment al direcției prin văz și miros sau, mai recent, prin percepția curenților magnetici care

permit animalului să se orienteze. Aceasta înseamnă că omogenitatea spaţiului e întîmpinată diferit de om şi animal, că determinaţiile sau direcţiile spaţiului nu îmbracă, pentru animale, forme pur geometrice, ci fiecare dintre ele vor apărea cu nuanţa sau calitatea proprie. Vom înţelege posibilitatea acestui gen de percepţie dacă ne vom gîndi că şi noi distingem dreapta de stînga printr-un sentiment natural şi aceste două determinări ale propriei întinderi ne prezintă de fapt o diferenţă de calitate şi tocmai de aceea este extrem de dificil de definit. În realitate, diferenţe calitative aflăm peste tot în natură; nu înţelegem de ce aceste două direcţii concrete n-ar fi la fel de evidente şi în aprecierea imediată, cum sînt, de exemplu, culorile. Concepţia unui mediu omogen este cu totul diferită, implicînd o reacţie împotriva eterogenităţii care alcătuieşte chiar fondul experienţei noastre. Nu va trebui să spunem doar că anumite animale au un simţ special al direcţiei, ci, mai ales, că avem facultatea specială de a percepe sau concepe un spaţiu fără calităţi. Este o facultate diferită de cea de abstractizare. Mai mult, dacă vom observa că abstractizarea presupune distincţii clar delimitate şi un soi de exterioritate a conceptelor sau a simbolurilor acestora, unele în raport cu celelalte, vom deduce că facultatea abstractizării implică deja intuiţia unui mediu omogen. Vom spune deci că noi cunoaştem două realităţi de ordin diferit: una eterogenă, cea a calităţilor sensibile, alta omogenă – şi anume spaţiul. Această ultimă realitate, clar concepută de inteligenţa umană, este cea care permite efectuarea distincţiilor tranşante, numărarea, abstractizarea şi poate chiar faptul vorbirii. Dacă spaţiul trebuie definit drept omogenul, invers, orice mediu omogen şi definit va fi spaţiu. Pentru că omogenitatea constă aici în absenţa oricărei calităţi, nu vedem cum ar putea fi distinse între ele două forme de omogenitate. Cu toate acestea, sîntem de acord să numim timpul, mediu indefinit, diferit de spaţiu, dar omogen ca şi acesta din urmă. Omogenitatea ar căpăta o dublă formă, după cum conţine fie o coexistenţă, fie o succesiune.

Este adevărat că, făcînd din timp un mediu omogen în care se derulează stările de conştiinţă, nu facem decît să ne atribuim implicit respectivul mediu omogen, sustrăgîndu-l duratei. Această reflecţie simplă ar trebui să ne avertizeze să recădem inconştient în sfera spaţiului. Pe de altă parte, vom considera că lucrurile materiale, aflate în raport de exterioritate între ele, o dată, şi faţă de noi apoi, împrumută acest caracter dublu omogenităţii unui mediu, stabilind astfel intervale între ele, fixîndu-le contururile: dar faptele de conştiinţă, chiar succesive fiind, se întrepătrund, şi în cel mai simplu dintre ele se poate reflecta, în întregime, sufletul. E cazul deci să ne întrebăm dacă timpul, conceput sub forma unui mediu omogen, nu este un soi de concept bastard datorită intruziunii ideii de spaţiu în sfera conştiinţei pure. În orice caz, nu vom putea admite, cu titlu definitiv, două forme ale omogenului, respectiv timpul şi spaţiul, fără a fi cercetat mai întîi dacă nu sînt cumva reductibile una la cealaltă. Or, exterioritatea este caracterul propriu lucrurilor care ocupă un spaţiu, în timp ce faptele de conştiinţă nu sînt deloc, în chip esenţial, exterioare unele altora, şi nu devin astfel decît prin desfăşurarea lor în timpul considerat mediu omogen. Dacă una dintre aceste două forme pretinse de omogenitate rezultă din cealaltă, putem afirma *a priori* că ideea de spaţiu este datul fundamental. Dar, covîrşiţi de simplitatea aparentă a ideii de timp, filosofii, tentaţi de reducţia acestor două concepte, au crezut posibilă construirea reprezentării spaţiului folosindu-se de aceea a duratei. Arătînd proasta întemeiere a acestor teorii, vom demonstra cum timpul, conceput ca mediu indefinit şi omogen, nu este decît fantoma spaţiului ce bîntuie conştiinţa reflexivă.

Şcoala engleză s-a străduit să transforme raporturile de întindere în raporturi de succesiune în durată. Cînd închidem ochii şi ne plimbăm mîna de-a lungul unei suprafeţe, frecarea degetelor de acea suprafaţă şi, mai ales, jocul variat al articulaţiilor, ne procură o serie de senzaţii care nu se disting decît prin

calităţile lor şi care prezintă o anumită ordonare în timp. Pe de altă parte, experienţa ne avertizează că această serie este reversibilă şi că putem, printr-un efort de natură diferită (sau, cum îl vom numi ulterior, *în sens opus*), să ne procurăm din nou, dar în ordine inversă, aceleaşi senzaţii. Raporturile spaţiale se vor defini aşadar drept raporturi reversibile, de succesiune în durată. O asemenea definiţie cuprinde însă un cerc vicios sau, cel puţin, o concepţie superficială asupra duratei. Există, cum vom arăta mai tîrziu, două concepţii posibile asupra duratei: una pură, fără nici un alt element străin, alta în care se insinuează ideea de spaţiu. Durata absolut pură este forma pe care o îmbracă succesiunea stărilor de conştiinţă cînd eul se lasă trăit, cînd se abţine de la stabilirea unei distincţii între starea prezentă şi stările anterioare. Pentru aceasta nu este necesar ca eul să se lase absorbit, în întregime, în ideea sau senzaţia trecătoare, căci în acest fel ar înceta să dureze. Nu este nevoie nici să uite stările anterioare; este suficient ca, amintindu-şi de ele, să nu le juxtapună, ca un punct unui alt punct, stării actuale, ci să le aranjeze alături de sine – cum se întîmplă atunci cînd ne amintim notele unei melodii adunate laolaltă. Nu am putea spune că, în cazul că aceste note se succed, noi le percepem unele în celelalte, iar totalitatea lor este comparabilă cu o fiinţă vie ale cărei părţi, deşi distincte, se întrepătrund prin chiar efectul solidarităţii lor? Un argument în favoarea acestei idei ar fi reacţia noastră în momentul în care întrerupem măsura, insistînd mai mult decît este necesar asupra uneia dintre notele melodiei; nu durata exagerată – în calitate de durată – ne va atrage atenţia asupra erorii noastre, ci modificarea calitativă ce apare în ansamblul frazei muzicale. Prin urmare, putem concepe succesiunea fără intervenţia distincţiei, ca o întrepătrundere reciprocă, o solidaritate, o organizare intimă a elementelor în interiorul căreia fiecare element, purtînd în sine întregul, nu se distinge şi nu se izolează decît pentru gîndirea capabilă de abstragere. Aceasta ar fi reprezentarea duratei pentru o fiinţă în acelaşi timp identică şi schim-

bătoare, şi care nu ar avea nici o idee despre spaţiu. Dar familiarizaţi cu această ultimă idee, ba chiar obsedaţi de ea, o introducem, fără voia noastră, în reprezentarea succesiunii pure; vom juxtapune stările de conştiinţă astfel încît le vom percepe simultan, dar nu una în interiorul celeilalte, ci una lîngă alta. Pe scurt, proiectăm timpul în spaţiu, exprimînd durata prin întindere, iar succesiunea capătă pentru noi forma unei linii continue ori a unui lanţ ale cărui verigi se ating fără să se întrepătrundă. Să remarcăm că această ultimă imagine implică percepţia simultană, nu succesivă, a lui *înainte* şi a lui *după*, şi ar fi deci contradictoriu să presupunem o succesiune care nu este decît succesiune, dar care, cu toate acestea, se dezvăluie în unul şi acelaşi moment. Dar cînd vorbim despre *ordinea* succesiunii în durată şi despre reversibilitatea acestei ordini, succesiunea la care ne raportăm este oare succesiunea pură pe care o defineam ca fiind neamestecată cu întinderea, în acelaşi timp mai mulţi termeni separaţi şi juxtapuşi? Răspunsul nu poate fi îndoielnic: n-am putea stabili *o ordine* între termeni fără a-i distinge în prealabil, fără a compara apoi locurile pe care le ocupă. Îi percepem ca fiind multipli, simultani şi distincţi – adică îi juxtapunem. Iar ordinea pe care o stabilim în succesivitate este posibilă datorită transformării succesiunii în simultaneitate şi proiectării acesteia în spaţiu. Pe scurt, dacă deplasarea degetului de-a lungul unei suprafeţe sau al unei linii ne poate procura o serie de senzaţii de calităţi diferite, faptul provine din două lucruri diferite: fie ne vom figura aceste senzaţii doar în durată – dar asta ar însemna că ele se vor succeda astfel încît nu vom putea, la un moment dat, să ni le reprezentăm ca fiind simultane şi totuşi distincte; în celălalt caz, vom discerne o ordine de succesiune şi atunci vom putea nu doar să percepem o succesiune de termeni, ci să-i şi aranjăm laolaltă, după ce i-am deosebit în prealabil. Asta ar însemna că avem deja ideea de spaţiu. Ideea unei serii reversibile în durată sau doar aceea a unei anumite ordini de succesiune în timp, presupune ea însăşi

reprezentarea spaţiului – deci nu ne vom putea folosi de ea pentru a defini spaţiul.

Pentru a ordona riguros această argumentaţie să ne imaginăm o linie dreaptă, indefinită, şi un punct material A care se deplasează pe ea. Dacă punctul A ar avea conştiinţă de sine, s-ar simţi pe sine în schimbare, întrucît se mişcă: va percepe o succesiune. Dar această succesiune va avea oare pentru el forma unei linii? Da, fără îndoială, cu condiţia ca respectivul punct să se ridice oarecum deasupra liniei pe care o parcurge şi să observe simultan mai multe puncte juxtapuse. Însă prin acest demers el îşi va forma ideea de spaţiu, căci doar în spaţiu va putea privi derularea modificărilor pe care le suportă şi nu durata pură. În exact acest punct apare eroarea celor care consideră durata pură drept ceva analog spaţiului, dar de o natură mai simplă. Ei se mulţumesc să juxtapună stări psihologice şi să formeze cu ele un lanţ sau o linie fără a-şi imagina că în această operaţie intervine de fapt ideea de spaţiu în totalitatea ei, pentru că spaţiul este un mediu cu trei dimensiuni. Dar cine nu observă că pentru a putea percepe o linie ca linie trebuie să se plaseze în afara ei, să realizeze vidul înconjurător şi să gîndească în consecinţă, un spaţiu cu trei dimensiuni? Dacă punctul conştient A nu posedă ideea de spaţiu – aceasta fiind de altfel ipoteza în care va trebui să ne situăm – succesiunea stărilor prin care trece nu i se va putea înfăţişa sub forma unei linii; senzaţiile sale se vor adăuga însă una celeilalte în mod dinamic şi se vor organiza între ele asemenea notelor succesive ale unei melodii de care ne lăsăm cuprinşi. Pe scurt, durata pură poate foarte bine să nu fie decît o succesiune de modificări calitative care se îmbină, se întrepătrund fără contururi precise, fără nici o tendinţă de a se exterioriza unele în raport cu celelalte, fără nici o legătură cu numărul; aceasta va fi heterogenitatea pură. Nu vom insista pentru moment asupra acestui ultim punct; ne este deocamdată suficient de a fi arătat că, în clipa în care am atribui duratei o cît de mică

urmă de omogenitate, n-am face altceva decît să-i insinuăm, nepermis, spațiul.

Este adevărat că numărăm momentele succesive ale duratei şi, prin raporturile pe care le întreține cu numărul, timpul ne apare ca mărime măsurabilă, perfect analogă spațiului. Dar trebuie să facem o distincție importantă. Spunem de exemplu că tocmai se scurge timpul unui minut, înțelegînd că un pendul, din acelea care bat secundele, a executat şaizeci de oscilații. Dacă ne prezentăm în acelaşi timp toate aceste oscilații printr-o singură apercepție a spiritului, excludem încă din ipoteză ideea unei succesiuni: nu ne gîndim la şaizeci de bătăi care se succed ci la şaizeci de puncte ale unei linii fixe – fiecare punct simbolizînd o oscilație a pendulului. Dacă însă vom dori să ne reprezentăm cele şaizeci de oscilații în chip succesiv dar fără a modifica cu nimic modul lor de producere în spațiu, va trebui să gîndim fiecare oscilație eliminînd amintirea precedentei, pentru că spațiul nu conservă nici o urmă. Dar astfel ne condamnăm la un permanent prezent, renunțînd să mai gîndim succesiunea sau durata. Sau, în fine, am putea păstra amintirea oscilației precedente adăugată imaginii oscilației prezente; s-ar putea ivi două situații: sau vom juxtapune cele două imagini, ca în prima ipoteză, sau le vom percepe una în interiorul celeilalte, întrepătrunzîndu-se şi organizîndu-se între ele asemenea notelor unei melodii, formînd ceea ce numim o multiplicitate indistinctă sau calitativă, fără o asemănare cu numărul. Obținem astfel imaginea duratei pure reuşind să ne desprindem cu totul de ideea unui mediu omogen sau a unei cantități măsurabile. Interogîndu-ne cu atenție conştiința, vom recunoaşte că ea procedează astfel ori de cîte ori se abține să-şi reprezinte durata în chip simbolic. Cînd oscilațiile regulate ale pendulului ne îndeamnă la somn, oare ultimul sunet auzit, ultima mişcare percepută este ea responsabilă de acest efect? Bineînțeles că nu, pentru că n-am înțelege de ce n-ar reuşi şi prima mişcare un acelaşi efect. Să fie vinovată amintirea momentelor prece-

dente juxtapusă peste ultimul sunet, peste ultima mişcare? Dar şi această amintire va rămîne ineficace, suprapunîndu-se ulterior unui sunet sau unei mişcări unice. Va trebui să admitem că sunetele se compun între ele şi acţionează, nu atît prin cantitatea lor considerată ca atare, ci prin calitatea cantităţii lor – adică prin structurarea ritmică a ansamblului. Cum am putea înţelege altfel efectul unei excitaţii slabe şi continue? Dacă senzaţia s-ar fi păstrat în identitate cu sine ar fi rămas indefinit slabă, suportabilă la nesfîrşit. Dar adevărul este că fiecare surplus de excitaţie se organizează cu excitaţiile precedente, ansamblul inducîndu-ne un efect asemănător aceluia al unei fraze muzicale care va fi întotdeauna pe punctul de a se sfîrşi şi care se va modifica neîncetat, în întregime, prin adăgarea une note noi. Şi dacă afirmăm că senzaţia este una şi aceeaşi, înseamnă că nu ne gîndim la senzaţia însăşi, ci la cauza ei obiectiv situată în spaţiu. O desfăşurăm astfel în spaţiu, iar în locul unui organism care se dezvoltă, în locul unor modificări care se întrepătrund, percepem o aceeaşi senzaţie extinzîndu-se în lungime şi juxtapunîndu-se indefinit pe sine. Durata reală, cea percepută de conştiinţă, va trebui deci aşezată în rîndul aşa-numitelor mărimi intensive – dacă intensităţile pot fi numite mărimi; dar de fapt nu este o cantitate şi imediat ce încercăm să o măsurăm îi substituim, inconştient, spaţiul.

Ne este însă incredibil de greu să ne reprezentăm durata în puritatea ei originară, şi aceasta datorită celor ce nu ne sînt nouă înşine esenţiale: lucrurile exterioare durează asemenea nouă, iar timpul, abordat din acest punct de vedere, are aspectul unui mediu omogen. Nu numai momentele acestei durate par exterioare unele altora – ca şi corpurile în spaţiu – dar mişcarea percepută prin simţuri este semnul, oarecum palpabil, al unei durate omogene şi măsurabile. Mai mult, timpul intră în formule mecanice, în calcule astronomice şi fizice sub forma cantităţii. Măsurăm viteza unei mişcări – ceea ce înseamnă că şi timpul este o mărime. Chiar demersul pe care îl realizăm se cere

completat pentru că, dacă durata propriu-zisă nu este măsurabilă, ce mai măsoară atunci oscilaţia pendulului? La rigoare, am putea admite că durata internă, percepută de conştiinţă, se confundă cu îmbinarea faptelor de conştiinţă, cu îmbogăţirea progresivă a eului; dar timpul pe care astronomul îl cuprinde în calculele sale, timpul pe care orologiile noastre îl divizează în porţiuni egale, acest timp, vom spune, este altceva. Este o mărime măsurabilă şi, în consecinţă, omogenă. Cu toate acestea, nu este deloc astfel, iar o analiză minuţioasă va risipi şi această iluzie.

Cînd urmărim cu privirea pe cadranul orologiului mişcarea acului care corespunde oscilaţiilor pendulei, nu măsurăm, cum am putea crede, durata; ne limităm să măsurăm simultaneităţile – ceea ce este cu totul altceva. Nu există nicăieri în spaţiu, în afara noastră, vreo poziţie unică a acului şi a pendulei, iar din poziţiile deja trecute nu mai rămîne nimic. În interiorul eului procesul de organizare sau de întrepătrundere reciprocă a faptelor de conştiinţă îşi urmează cursul: aceasta este durata reală. Doar pentru că eul durează în acest moment îşi va putea reprezenta ceea ce vom putea numi oscilaţiile trecute ale pendulei, în acelaşi timp cu percepţia oscilaţiei actuale. Dacă vom suprima o clipă eul care gîndeşte oscilaţiile numite succesive, nu va mai exista niciodată decît o singură oscilaţie a pendulei, ba chiar o singură poziţie a acului – şi nici un fel de durată. Dar, suprimînd pendula şi oscilaţiile ei, nu va mai exista altceva în afara duratei eterogene a eului – fără de momente aflate în raport de exterioritate unele faţă de celelalte, fără nici un raport cu numărul. În interiorul eului există deci succesiune fără exterioritate reciprocă; în afara eului există exterioritate reciprocă fără succesiune; exterioritate reciprocă deoarece oscilaţia prezentă este radical deosebită de cea anterioară, care nu mai este; dar fără de succesiune, pentru că succesiunea există numai pentru un spectator conştient care memorează trecutul şi juxtapune cele două oscilaţii sau simbolurile lor, într-un

spaţiu auxiliar. Or, între succesiunea fără exterioritate şi exterioritatea fără succesiune se produce un schimb destul de asemănător cu ceea ce fizicienii numesc fenomenul de endosmoză. Cum fazele succesive ale vieţii noastre conştiente, care se pătrund totuşi unele cu altele, corespund, fiecare dintre ele unei oscilaţii a pendulei care îi este simultană, iar pe de altă parte, aceste oscilaţii sînt net distincte pentru că una deja nu mai există cînd se produce următoarea, căpătăm obiceiul să stabilim aceeaşi distincţie şi între momentele succesive ale vieţii noastre conştiente. Oscilaţiile se descompun în părţi exterioare unele altora; de aici ideea eronată a unei durate interne omogene, analogă spaţiului, în care momentele identice îşi urmează unele altora fără a se întrepătrunde. Dar oscilaţiile pendulei, care nu sînt distincte decît pentru că una dispare cînd apare următoarea, beneficiază, într-o anume măsură, de influenţa pe care au exercitat-o asupra vieţii noastre conştiente. Ele se conservă şi se ordonează datorită amintirii în care le-a organizat conştiinţa. Pe scurt, noi le creăm o a patra dimensiune a spaţiului, pe care o numim timp omogen, şi care permite mişcării pendulare, chiar dacă s-ar produce dintr-o dată, să se juxtapună indefinit sieşi. Dacă vom încerca să delimităm exact partea de real de cea de imaginar din interiorul acestui proces complex, iată ce vom observa: Există un spaţiu real fără durată, în care fenomenele apar şi dispar simultan cu stările de conştiinţă. Există o durată reală, ale cărei momente eterogene se întrepătrund, dar în care fiecare moment poate fi apropiat de o stare a lumii exterioare cu care este contemporan, separîndu-se prin efectul acestei apropieri de celelalte momente. Din punerea în comparaţie a acestor două realităţi se naşte reprezentarea simbolică a duratei, dedusă din spaţiu. Durata capătă astfel forma iluzorie a unui mediu omogen, trăsătura mijlocitoare între spaţiu şi durată fiind simultaneitatea ce ar putea fi definită drept intersectarea timpului cu spaţiul.

Supunînd aceleiaşi analize conceptul de mişcare, simbol viu al unei durate aparent omogene, vom fi obligaţi să operăm acelaşi gen de disociere. Spunem adesea despre o mişcare că are loc *în* spaţiu, iar cînd declarăm mişcarea omogenă şi divizibilă ne gîndim de fapt la spaţiul parcurs, ca şi cum l-am putea confunda cu mişcarea însăşi. Dacă vom reflecta mai profund, vom vedea că poziţiile succesive ale mobilului ocupă de fapt loc în spaţiu, dar operaţia prin care mobilul trece de la o poziţie la alta, şi care interesează durata, se sustrage spaţiului şi nu are realitate decît pentru un spectator conştient. Aici nu avem de a face cu un *lucru*, ci cu un *progres*: mişcarea, ca trecere de la un punct la altul, este o sinteză mentală, un proces psihic şi, în consecinţă, este lipsită de atributul întinderii. În spaţiu nu există altceva decît părţi ale spaţiului şi în orice punct al spaţiului am considera mobilul nu vom obţine decît o singură poziţie. Conştiinţa percepe şi altceva decît poziţii pentru că îşi rememorează poziţiile succesive operînd apoi sinteza lor. Dar cum va efectua acest gen de sinteză? Nu printr-o nouă desfăşurare a aceloraşi poziţii în interiorul unui mediu omogen, pentru că ar fi necesară o nouă sinteză pentru a reuni poziţiile între ele, şi aşa mai departe, la nesfîrşit. Vom fi obligaţi să admitem că ne aflăm în faţa unei sinteze calitative ca organizare graduală a senzaţiilor succesive, unitate analogă celei a unei faze melodice. Aceasta este, în mod precis, ideea pe care o avem asupra mişcării întrucît îi gîndim numai mişcarea, şi anume extrăgînd din mişcare mobilitatea însăşi. E suficient, pentru a ne convinge, să ne gîndim la ceea ce resimţim cînd zărim dintr-o dată o stea căzătoare: în această mişcare de o extremă rapiditate, disocierea între spaţiul parcurs – care ne apare sub forma unei linii de foc – şi senzaţia absolut indivizibilă a mişcării sau a mobilităţii, se operează de la sine. Un gest rapid pe care îl împlinim cu ochii închişi, se va prezenta conştiinţei sub forma de senzaţii pur calitative – în măsura în care nu ne vom fi gîndit la spaţiul parcurs. Pe scurt, există două elemente care se cer deosebite în

mişcare, şi anume: spaţiul parcurs şi actul prin care spaţiul este parcurs, adică poziţiile succesive şi sinteza lor. Primul dintre elemente este o cantitate omogenă; al doilea nu-şi află realitatea decît în interiorul conştiinţei şi îl vom putea numi fie intensitate, fie calitate. Şi aici se produce un fenomen de endosmoză, un amestec între senzaţia pur intensivă de mobilitate şi reprezentarea extensivă a spaţiului parcurs. Într-un anume sens, atribuim mişcării înseşi divizibilitatea spaţiului parcurs, uitînd că, dacă putem diviza un lucru, nu putem diviza un act. În alt sens, ne-am obişnuit să proiectăm actul însuşi în spaţiu, să-l pliem de-a lungul liniei străbătute de mobil, într-un cuvînt, să-l solidificăm, ca şi cum localizarea în spaţiu a unui *progres* n-ar fi suficientă pentru a afirma că trecutul coexistă cu prezentul, chiar şi în afara conştiinţei. Din confuzia între mişcare şi spaţiul parcurs de mobil s-au născut, după părerea noastră, sofismele şcolii din Eleea; atîta timp cît intervalul care separă două puncte este indefinit divizibil şi mişcarea este compusă din părţi asemenea celor ale intervalului însuşi, niciodată intervalul nu va fi străbătut. Dar adevărul este că fiecare dintre paşii lui Achile este un act simplu, indivizibil şi, după săvîrşirea unui număr dat de altfel de acte, Achile ar fi depăşit broasca ţestoasă. Iluzia eleaţilor vine din aceea că identifică seria de acte indivizibile şi *sui-generis* cu spaţiul omogen care le susţine. Şi întrucît spaţiul poate fi divizat şi recompus după o lege oarecare, ei s-au crezut autorizaţi să reconstituie în întregime mişcarea lui Achile, dar nu cu paşii acestuia, ci cu cei ai broaştei ţestoase. Unui Achile urmărind o broască ţestoasă i se substituie de fapt două broaşte, aşezate una după alta, condamnate să facă acelaşi gen de paşi sau de acte simbolice, astfel încît să nu se ajungă una pe alta niciodată. De ce va depăşi Achile totuşi broasca? Pentru că fiecare pas al eroului şi fiecare pas al broaştei sînt indivizibili într-atît întrucît sînt mişcări şi mărimi diferite, într-atît întrucît sînt spaţiu. Astfel, adiţia va furniza spaţiului parcurs de Achile o lungime superioară sumei între spaţiul

parcurs de broască şi avansul acesteia asupra lui. Toate aceste date Zenon nu le are în vedere cînd recompune mişcarea lui Achile după aceeaşi lege ca mişcarea concurentei lui, uitînd că doar spaţiul poate fi supus de-compunerii şi re-compunerii arbitrare, confundînd astfel spaţiul cu mişcarea. Nu credem că e necesar să admitem, chiar dacă analiza finală şi profundă a unui gînditor al vremii noastre[1], că întîlnirea a două mobile presupune o distanţare între mişcarea reală şi mişcarea imaginată, între spaţiul în sine şi spaţiul infinit divizibil, între timpul concret şi cel abstract. Ce rost ar avea să recurgem la o ipoteză metafizică, oricît de ingenioasă ar fi ea, asupra naturii spaţiului, timpului şi mişcării, atîta vreme cît intuiţia imediată ne arată mişcarea în durată şi durata în afara spaţiului? Nu este deloc necesar să presupunem o limită divizibilităţii spaţiului concret; îl putem considera, în continuare, infinit divizibil, cu condiţia să stabilim disticţia între poziţiile simultane ale celor două mobile care se află de fapt în spaţiu şi mişcările lor, care nu vor ocupa un spaţiu, fiind mai curînd durată decît întindere, calitate decît cantitate. Vom vedea că a măsura viteza unei mişcări înseamnă a constata simultaneităţi; iar introducerea în calcule a vitezei este doar un instrument comod de prevedere a simultaneităţii. Şi matematica face acelaşi joc atunci cînd se ocupă de determinarea poziţiilor simultane ale lui Achile şi ale broaştei ţestoase la un moment dat, sau cînd admite *a priori* întîlnirea celor două mobile într-un punct *X*, întîlnire care este ea însăşi o simultaneitate. Dar matematica îşi depăşeşte rolul cînd pretinde că poate reconstitui ceea ce se petrece în intervalul dintre două simultaneităţi; sau cel puţin, este fatalmente constrînsă să considere simultaneităţile drept simultaneităţi noi, al căror număr infinit crescător ar fi trebuit să o avertizeze că mişcarea nu se face cu imobilităţi, nici timpul cu spaţiul. Pe scurt, la fel cum în durata, omogen nu este decît ceea ce nu durează – adică spaţiul în care se aliniază simultaneităţile, şi elementul omogen

al mişcării este exact ceea ce îi este mai puţin specific, spaţiul parcurs – adică imobilitatea.

Acesta este motivul pentru care ştiinţa nu operează asupra timpului şi mişcării decît cu condiţia să fi eliminat în prealabil elementul esenţial şi calitativ – din timp, durata, iar din mişcare – mobilitatea. Despre aceste fapte ne vom convinge cu uşurinţă examinînd rolul consideraţiilor asupra timpului, mişcării şi vitezei în astronomie şi în mecanică.

Tratatele de mecanică au grijă să anunţe că nu tind să ofere o definiţie duratei în sine, ci egalităţi a două durate: „Două intervale de timp sînt egale atunci cînd două corpuri identice, aflate în circumstanţe identice la începutul fiecărul interval, supuse aceloraşi acţiuni şi influenţe de orice tip, vor fi parcurs acelaşi spaţiu la sfîrşitul acestor intervale". Cu alte cuvinte, se notează momentul precis în care mişcarea începe – adică simultaneitatea unei schimbări exterioare cu una dintre stările noastre psihice: se notează momentul în care ia sfîrşit mişcarea – adică tot o simultaneitate; în fine, se măsoară spaţiul parcurs – de fapt singurul cu adevărat măsurabil. Deci nu se pune deloc problema atunci, ci se are în vedere doar spaţiul şi simultaneitatea. A anunţa că un fenomen se va produce după un timp *t* înseamnă a spune că un număr *t* de simultaneităţi de un anume tip va fi notat pînă atunci de conştiinţă. Şi nu va trebui să ne lăsăm amăgiţi de termenii „pînă atunci", pentru că de fapt intervalul duratei nu există decît pentru noi, datorită întrepătrunderii reciproce a stărilor de conştiinţă. În afara noastră nu vom afla decît spaţiul – adică simultaneităţile – despre care nici măcar nu putem spune că sînt în mod obiectiv succesive, atîta timp cît orice succesiune se gîndeşte prin compararea prezentului cu trecutul. Toate acestea dovedesc cu prisosinţă că intervalul de durată însuşi nu are nici o importanţă pentru ştiinţă şi că, dacă toate mişcările universului s-ar produce de două sau de trei ori mai repede, n-ar fi necesar să modificăm cu nimic formulele şi nici numerele pe care acestea le pun în joc. Conştiinţa ar avea

o indefinită impresie asupra schimbării, oarecum calitativă, dar aceasta nu se va manifesta în afara ei atîta timp cît un acelaşi număr de simultaneităţi se produce în continuare în spaţiu. Vom vedea mai tîrziu că astronomul care prevede o eclipsă săvîrşeşte exact o astfel de operaţie: reduce infinit intervalele duratei – care nu intră în calculele ştiinţei – şi percepe astfel un timp extrem de scurt, cel mult cîteva secunde, o succesiune de simultaneităţi care, pentru conştiinţa concretă, obligată să trăiască intervalele, se va desfăşura de-a lungul mai multor secole.

Vom ajunge la aceeaşi concluzie analizînd direct noţiunea de viteză. Mecanica obţine noţiunea prin intermediul unei serii de idei a căror origine o putem indica fără nici o dificultate. În mecanică, ideea de mişcare este construită prin reprezentarea unei părţi a traiectoriei *AB* a unui anumit mobil şi a unui fenomen care se repetă indefinit în condiţii identice – de exemplu căderea, în acelaşi loc şi de la aceeaşi înălţime, a unei pietre. Dacă notăm pe traiectoria *AB* punctele *M, N, P,* pe care mobilul le atinge în fiecare dintre momentele în care piatra atinge solul, şi dacă intervalele *AM, MN, NP,* vor fi recunoscute ca egale între ele, vom spune că mişcarea este uniformă; vom numi deci viteza mobilului ca fiind unul dintre aceste intervale cu condiţia de a fi convenit în prealabil asupra recunoaşterii fenomenului fizic ales ca termen de comparaţie, drept unitate de durată. Viteza unei mişcări uniforme este deci definită fără a face apel la alte mărimi în afara celor de spaţiu şi simultaneitate. Ne rămîne însă mişcarea variată, aceea în care elementele *AM, MN, NP,...* au fost recunoscute ca inegale între ele. Pentru a defini viteza mobilului *A* în punctul *M* este suficient să ne imaginăm un număr indefinit de mobile, A_1, A_2, A_3, avînd toate mişcări uniforme şi ale căror viteze V_1, V_2, V_3, dispuse în ordine crescătoare, corespund tuturor mărimilor posibile. Să considerăm două puncte *M'* şi *M"* situate pe traiectoria mobilului *A*, de o parte şi de alta a punctului *M* – dar extrem de apropiate de

acesta. În acelaşi timp, în care mobilul atinge punctele M', M, M'', celelalte mobile ajung, pe traiectoriile lor, la punctele M'_1, M_1, M_1'', M_2', M_2, M''_2 etc.; şi există în mod necesar două mobile A_h şi A_p astfel încît $M'M = M'_h M_h$ şi $MM'' = M_p M''_p$. Vom conveni atunci că viteza mobilului A în punctul M este cuprinsă între v_h şi v_p. Dar nu ne împiedică nimic să presupunem punctele M', M'' şi mai apropiate de punctul M – deci vom considera că v_h şi v_p trebuie înlocuite cu două viteze noi v_j şi v_n dintre care una este superioară lui v_h şi cealaltă mai mică decît v_p. Pe măsură ce micşorăm intervalele $M'M$ şi MM'' se va diminua şi diferenţa între cele două viteze ale mişcărilor uniforme corespondente. Or, pentru că cele două intervale pot descreşte pînă la zero, în mod evident va exista între v_j şi v_n o anumită viteză v_m astfel încît diferenţa între aceasta şi v_h, v_j... pe de o parte, şi v_p, v_n,..., pe de altă parte, să poată deveni mai mică decît întreaga cantitate dată. Această limită comună v_m va fi numită viteza mobilului A în punctul M. Dar în analiza mişcării neuniforme, ca şi în analiza mişcării uniforme, nu sînt luate în calcul decît spaţiile deja parcurse şi poziţiile simultane deja atinse. Vom fi deci îndreptăţiţi să afirmăm că, dacă mecanica nu reţine din timp decît simultaneitatea, din spaţiu nu păstrează decît imobilitatea.

Am fi putut prevedea acest rezultat remarcînd că mecanica operează în mod necesar cu ecuaţii – iar o ecuaţie algebrică exprimă întotdeauna un fapt împlinit. Or, ţine de esenţa însăşi a duratei şi a mişcării, aşa cum apar ele în faţa conştiinţei noastre, să fie întotdeauna pe cale de a se face. Algebra va putea traduce rezultatele dobîndite într-un anumit moment al duratei şi poziţiile pe care le ia un anumit mobil în spaţiu, dar nu va putea cuprinde durata şi mişcarea ca atare. Degeaba am argumenta prin numărul simultaneităţilor şi al poziţiilor considerate noţiunea de diferenţă cu aceea de diferenţială pentru a marca posibilitatea de creştere indefinită a numărului intervalelor de durată. Matematica ne plasează la extremitatea unui interval – oricît de mic l-ar concepe. Cît despre intervalul însuşi,

adică despre durată şi mişcare, ea rămîne în mod necesar în afara ecuației. Şi aceasta pentru că durata şi mişcarea nu sînt lucruri, ci sinteze mentale; pentru că, deşi mobilul ocupă pe rînd punctele unei linii, mişcarea nu are nimic comun cu linia însăşi; şi, în fine, dacă pozițiile prin care trece mobilul variază o dată cu diferitele momente ale duratei, dacă mobilul creează chiar momente distincte prin aceea că ocupă succesiv poziții diferite, durata propriu-zisă nu are nici momente identice, nici momente exterioare unele celorlalte, ci este în mod esențial eterogenă în raport cu sine, indistinctă şi fără nici o asemănare cu numărul.

Din această analiză rezultă că spațiul singur este omogen, că lucrurile situate în spațiu alcătuiesc o multiplicitate distinctă şi orice multiplicitate distinctă se obține printr-o desfăşurare în spațiu. Rezultă, de asemenea, că în spațiu nu există nici durată, nici succesiune, în sensul dat de conştiință acestor cuvinte: fiecare dintre aşa-numitele stări succesive ale lumii exterioare există singure, iar multiplicitatea lor nu are realitate decît pentru o conştiință capabilă să le conserve mai întîi pentru a le juxtapune, apoi exteriorizîndu-le unele în raport cu celelalte. Conştiința le conservă pentru că aceste stări diferite ale lumii exterioare fac loc faptelor de conştiință care se întrepătrund, se strîng laolaltă încetul cu încetul, legînd trecutul de prezent prin chiar efectul acestei solidarități. Conştiința le exteriorizează apoi unele în raport cu celelalte pentru că gîndind deosebirea lor radicală (una încetînd să fie cînd apare următoarea), ea le va percepe sub forma unei multiplicități distincte, deci le va ordona laolaltă în spațiul în care fiecare dintre ele va exista separat. Spațiul folosit în acest scop este exact ceea ce numim noi timp omogen.

Din această analiză se desprinde însă o altă concluzie: multiplicitatea stărilor de conştiință, considerată în puritatea ei originară, nu prezintă nici o asemănare cu multiplicitatea distinctă care alcătuieşte un număr, ci este multiplicitate calitativă. Pe scurt, va trebui să admitem două specii de multiplicitate, să

distingem două sensuri posibile ale cuvîntului, două concepţii: una calitativă, alta cantitativă; diferenţa dintre ele este echivalentă diferenţei dintre *acelaşi* şi *altul*. Uneori, această multiplicitate, această distincţie, această heterogenitate, nu conţine în sine decît în potenţă numărul, după spusa lui Aristotel; conştiinţa operează o discriminare calitativă fără nici o pre-gîndire de a număra calităţile sau de a face *mai multe*; aceasta este multiplicitatea fără de cantitate. Alteori, dimpotrivă, este pusă în joc o multiplicitate de termeni care se numără sau pe care îi considerăm a fi numărabili; dar ne vom gîndi atunci la posibilitatea de a-i exterioriza unii în raport cu ceilalţi – deci îi vom desfăşura în spaţiu. Din nefericire, sîntem într-atît de obişnuiţi să judecăm unul prin celălalt cele două sensuri ale multiplicităţii, ba chiar să le percepem unul în celălalt, încît facem dovada unei incredibile dificultăţi în a le distinge sau cel puţin în a transpune această distincţie în limbaj. Astfel, spunem că mai multe stări de conştiinţă se organizează între ele, se întrepătrund, se îmbogăţesc din ce în ce mai mult, putînd furniza astfel, unui eu ce ignoră spaţiul, sentimentul duratei pure; dar folosind expresia „mai mult" am izolat deja aceste stări unele faţă de celelalte, le-am exteriorizat unele în raport cu celelalte, într-un cuvînt, le-am juxtapus. Şi ne-am trădat astfel, prin însăşi expresia la care am fost nevoiţi să recurgem, obişnuinţa profund înrădăcinată de a dezvolta timpul în spaţiu. De la imaginea acestei dezvoltări, o dată împlinită, împrumutăm în mod necesar termenii destinaţi să redea o stare pe care sufletul n-a realizat-o încă. Termenii aceştia contaminaţi de un viciu originar, iar reprezentarea unei multiplicităţi care nu se raportează la număr şi spaţiu, deşi este clară pentru o gîndire care pătrunde în sine şi se abstrage, n-ar putea fi transpusă în limbajul simţului comun. Şi totuşi, nu ne vom putea forma ideea multiplicităţii distincte fără a considera în paralel ceea ce am numit multiplicitate calitativă. Cînd numărăm explicit unităţile, ordonîndu-le în spaţiu, nu este adevărat că alături de această acţiune – ai

cărei termeni identici se profilează pe un fundal omogen, se continuă, în abisurile sufletului, o organizare laolaltă a acestor unități, un proces dinamic destul de asemănător reprezentării pur calitative pe care ar avea-o o nicovală sensibilă în ceea ce priveşte numărul crescător al loviturilor de ciocan? În acest sens, aproape că am putea spune că numerele pe care le folosim într-o zi au, fiecare, echivalentul lor emoțional. Vînzătorii o ştiu prea bine. De aceea, în loc să indice costul unui obiect printr-o cifră rotundă de franci, ei notează cifra imediat inferioară, indiferent dacă îi adaugă apoi un număr suficient de mare de centime. Pe scurt, procesul prin care numărăm unitățile şi formăm cu ele o multiplicitate distinctă are un dublu aspect: pe de o parte, presupunem respectivele unități drept identice – ceea ce este posibil doar cu condiția ca ele să se ordoneze într-un spațiu omogen; pe de altă parte însă, o a treia unitate adăugată celorlalte două modifică natura, aspectul şi ritmul ansamblului. Dar fără această întrepătrundere reciprocă, fără acest progres cumva calitativ, adiția n-ar fi posibilă. Datorită calității cantității reuşim să ne formăm ideea unei cantități lipsite de calitate.

De acum înainte este evident faptul că, în afara reprezentărilor simbolice, timpul nu va avea niciodată pentru conştiință aspectul de mediu omogen, în care termenii unei succesiuni se exteriorizează raportîndu-se unii la alții. Dar la reprezentarea simbolică ajungem în mod firesc, prin simplul fapt că într-o serie de termeni identici, fiecare termen are un dublu aspect în fața conştiinței: unul totdeauna identic cu sine într-atît încît gîndim identitatea obiectului exterior, şi un altul specific, pentru că adiția aceasta provoacă o nouă organizare a ansamblului. De aici, posibilitatea de a desfăşura în spațiu sub forma multiplicității numerice, ceea ce noi am numit o multiplicitate calitativă, şi de a o considera pe aceasta din urmă drept echivalentă primeia. Or, nicăieri altundeva nu se împlineşte mai bine acest dublu proces ca în percepția fenomenului exterior, incognos-

cibil în sine, dar pe care noi îl întîmpinăm sub forma mişcării. Avem aici o serie de termeni identici între ei atîta timp cît mobilul rămîne acelaşi; dar sinteza o dată operată de conştiinţă între poziţia actuală şi ceea ce memoria reuneşte sub numele de poziţii anterioare, duce la întrepătrunderea acestor imagini, la completarea lor, la continuarea uneia prin cealaltă. Mai ales prin mijlocirea mişcării, durata capătă forma unui mediu omogen, timpul proiectîndu-se astfel în spaţiu. Chiar în lipsa mişcării, orice repetare a unui fenomen exterior bine determinat va sugera conştiinţei acelaşi mod de reprezentare. Astfel, cînd auzim o serie de lovituri de ciocan, sunetele formează o melodie indivizibilă în calitatea lor de senzaţii pure şi permit desfăşurarea a ceea ce noi am desemnat drept progresul dinamic; dar ştiind că aceeaşi este cauza obiectivă care acţionează, decupăm progresul în faze pe care le vom considera apoi identice pentru că această multiplicitate de termeni identici nu va mai putea fi concepută decît prin desfăşurare în spaţiu, vom ajunge din nou, în mod necesar, la ideea unui timp omogen – imagine simbolică a duratei reale. Într-un cuvînt, eul ia contact cu lumea exterioară prin suprafaţa sa; senzaţiile succesive deşi fuzionează între ele, reţin ceva din reciproca exterioritate care este caracteristica obiectivă a cauzelor; de aceea viaţa noastră psihologică superficială se desfăşoară într-un mediu omogen, fără ca acest mod de reprezentare să necesite un efort deosebit. Dar caracterul simbolic al acestei reprezentări devine din ce în ce mai impresionant pe măsură ce pătrundem tot mai adînc în abisurile conştiinţei: eul interior, cel care simte şi se pasionează, cel care delibereazǎ şi decide, este o forţă ale cărei stări şi schimbări se întrepătrund intim, suportînd o profundă alterare cînd le separăm unele de altele pentru a le derula în spaţiu. Cum eul profund şi eul superficial alcătuiesc însă una şi aceeaşi persoană, trebuie în mod necesar să dureze absolut la fel. Şi cum reprezentarea constantă a unui fenomen obiectiv identic, repetat, decupează viaţa psihică superficială în secvenţe exteri-

oare unele altora, momentele astfel determinate determină la rîndul lor segmente distincte în progresul dinamic şi indivizat la stările personale de conştiinţă. În acest mod se repercutează, se propagă pînă în abisurile conştiinţei, exterioritatea reciprocă pe care ea o asigură obiectelor materiale, juxtapuse lor într-un spaţiu omogen: puţin cîte puţin senzaţiile se desprind unele de altele asemenea cauzelor exterioare care le-au generat, şi sentimentele sau ideile – asemenea senzaţiilor cu care sînt contemporane.

Ceea ce dovedeşte că gîndul comun al duratei ţine de invazia graduală a spaţiului în domeniul conştiinţei pure, este faptul că, pentru a lipsi eul de facultatea de percepţie a timpului omogen, este suficient să înlăturăm stratul superficial de fapte psihice pe care eul îl foloseşte ca regulator. În starea de vis ne aflăm exact în aceste condiţii: pentru că somnul, încetinind jocul funcţiilor organice, modifică în special suprafaţa de comunicare între eu şi lumea exterioară. Acum durata nu o mai măsurăm, ci o simţim; din cantitate, ea revine la starea de calitate. Nu se mai apreciază matematic timpul scurs; în locul acestei aprecieri cantitative apare un instinct confuz, capabil, asemenea oricărui instinct, să comită erori grosolane, dar şi să procedeze cu o extraordinară precizie. Chiar şi în starea de veghe experienţa cotidiană ar trebui să ne înveţe să facem diferenţa între durata calitate – cea pe care conştiinţa o captează în mod imediat, cea pe care animalul o percepe în mod probabil, – şi timpul devenit calitate printr-o desfăşurare în spaţiu în momentul în care scriu aceste rînduri un orologiu din vecini marchează ora; dar urechea-mi distrată nu realizează acest fapt decît după ce s-au făcut deja auzite mai multe bătăi; deci nu le-am putut număra. Şi totuşi, un efort de atenţie retrospectivă mi-ar fi suficient pentru a face suma celor patru bătăi deja trecute şi a le adăuga celor pe care le aud acum. Dacă pătrunzînd în mine însumi mă voi întreba cu atenţie despre ceea ce tocmai se întîmplă, voi realiza că primele patru sunete au percutat urechea impresionînd

chiar şi conştiinţa, dar că senzaţiile produse de fiecare dintre aceste sunete, în loc să se juxtapună, s-au topit unele în celelalte în aşa fel încît au conferit întregului un aspect propriu, realizînd un anume fel de frază muzicală. Pentru a evalua retrospectiv numărul bătăilor deja trecute, am încercat să reconstitui această frază în gîndire: imaginaţia mea a efectuat o bătaie, apoi două, apoi trei, dar pînă ca ea să atingă numărul exact, acela de patru, sensibilitatea întrebată a răspuns că efectul total va fi diferit calitativ. Sensibilitatea constatase deci astfel decît prin adiţie şi fără a apela la imaginea unei juxtapuneri de termeni distincţi, succesiunea celor patru bătăi. Pe scurt, numărul sunetelor respective a fost perceput ca fiind o calitate, nu o cantitate; durata se prezintă astfel conştiinţei imediate şi îşi păstrează această formă atît timp cît nu va ceda locul unei reprezentări simbolice care se originează în întindere. Pentru a încheia, vom distinge deci, două forme de multiplicitate, două valorizări diferite ale duratei, două aspecte ale vieţii conştiente. Dincolo de durata omogenă, simbol extensiv al duratei reale, o psihologie subtilă va descoperi o durată ale cărei momente eterogene se întrepătrund; dincolo de multiplicitatea numerică a stărilor conştiente, o multiplicitate calitativă; dincolo de eul cu stările bine definite, un eu în interiorul căruia succesiunea presupune fuziune şi organizare. Dar de obicei ne mulţumim cu primul, adică cu umbra eului real proiectată într-un spaţiu omogen. Conştiinţa, bîntuită de necumpătata dorinţă de distincţii, substituie simbolul realităţii sau nu percepe realitatea decît prin prisma simbolului. Cum eul, astfel reflectat, şi prin aceasta subdivizat, consimte infinit mai uşor exigenţelor vieţii sociale în general şi ale limbajului în particular, conştiinţa îl preferă şi pierde din vedere, treptat, eul fundamental.

Pentru a regăsi acest eu fundamental, aşa cum l-ar percepe o conştiinţă inalterată, ne este necesar un susţinut efort de analiză prin care vom izola faptele psihologice interne şi vii de imaginea lor, mai întîi reflectată şi apoi solidificată în spaţiul omogen.

Cu alte cuvinte, percepţiile, senzaţiile şi ideile noastre se înfăţişează sub un dublu aspect; unul net, precis, impersonal; celălalt confuz, infinit imobil şi inexprimabil – pentru că limbajul nu l-ar putea sesiza fără a-i încremeni mobilitatea şi nici nu l-ar putea transpune în tiparele sale banale fără a-l coborî în domeniul comun. Dacă reuşim să distingem două forme de multiplicitate, două forme ale duratei, este evident că fiecare dintre faptele de conştiinţă, luate separat, va căpăta cîte un aspect diferit, după cum îl considerăm fie în interiorul unei multiplicităţi distincte, fie în interiorul multiplicităţii calitative, în timpul-calitate în care se produce sau în timpul-calitate în care se proiectează.

Cînd, de pildă, mă plimb pentru prima dată într-un oraş în care mă voi stabili pentru o perioadă, lucrurile care mă înconjoară produc asupra mea în acelaşi timp o impresie destinată să dureze şi alta care se va modifica fără încetare. În fiecare zi percep aceleaşi case şi, cum ştiu sigur că e vorba de aceleaşi obiecte, le numesc în mod constant la fel şi îmi imaginez că şi ele îmi apar totdeauna în acelaşi mod. Cu toate acestea, dacă după o perioadă îndelungată mă întorc la impresia pe care am resimţit-o de-a lungul primilor ani, rămîn surprins de schimbarea unică, inexplicabilă şi mai ales inexprimabilă pe care a suferit-o acea primă impresie. Parcă aceste obiecte pe care le percep continuu şi care se schiţează neîncetat în spiritul meu au terminat prin a împrumuta ceva din existenţa mea conştientă; asemenea mie, şi ele au trăit şi au îmbătrînit. Nu este o pură iluzie; dacă impresia de astăzi ar fi fost absolut identică celei de ieri, ce diferenţă ar mai fi existat între a percepe şi a cunoaşte, între a învăţa şi a-şi aminti? Totuşi, această diferenţă scapă atenţiei majorităţii; nu ne vom da seama de datele reale decît cu condiţia de a fi avertizaţi în prealabil pentru a ne supune apoi conştiinţa unei scrupuloase examinări. Toate acestea se petrec astfel pentru că viaţa exterioară şi socială are pentru noi mai multă importanţă practică decît existenţa interioară şi individuală.

Tindem instinctiv spre o solidificare a impresiilor pentru a le putea traduce în limbaj. Aici se origineazǎ confuzia între sentimentul însuşi care se aflǎ într-o perpetuǎ devenire, cu obiectul sǎu exterior permanent, şi mai exact cu cuvîntul care exprimǎ acest obiect. La fel cum durata fugitivǎ a eului se fixeazǎ prin proiecţia în spaţiul omogen, tot astfel impresiile noastre neîncetat schimbǎtoare adoptǎ contururi precise şi imobile, înfǎşurîndu-se în jurul obiectului exterior care funcţioneazǎ drept cauzǎ.

Senzaţiile simple, considerate în starea lor naturalǎ, vor oferi şi mai puţinǎ consistenţǎ. Cutare aromǎ, cutare parfum, m-au încîntat în vremea copilǎriei, dar acum îmi repugnǎ. Cu toate acestea, dǎm în continuare acelaşi nume senzaţiei pe care o încercǎm şi vorbim ca şi cum doar gusturile noastre s-ar fi schimbat, parfumul şi aroma rǎmînînd în schimb identice. Solidificǎm deci şi aceastǎ senzaţie; şi în timp ce mobilitatea sa dobîndeşte o asemenea evidenţǎ încît ne este imposibil sǎ o ignorǎm, extragem aceastǎ evidenţǎ încît ne este imposibil sǎ o ignorǎm, extragem aceastǎ mobilitate pentru a-i da un nume separat şi pentru a o solidifica, la rîndul sǎu, sub forma *gustului*. În realitate nu existǎ nici senzaţii identice, nici gusturi multiple. Pentru cǎ senzaţiile şi gusturile ne apar ca *lucruri* doar începînd din momentul în care le izolǎm şi le numim; de drept, în sufletul uman nu existǎ decît *progres*. Trebuie sǎ spunem cǎ senzaţiile se modificǎ repetîndu-se şi, dacǎ ele nu apar ca schimbîndu-se de azi pe mîine, aceasta se datoreazǎ faptului cǎ le percepem în prezent prin obiectul care le-a generat, prin cuvîntul care le traduce. Influenţa limbajului asupra senzaţiilor este mult mai profundǎ decît se crede în general.

Limbajul nu ne determinǎ sǎ credem doar în invariabilitatea senzaţiilor, ci ne şi înşealǎ uneori asupra caracterului senzaţiei încercate. Astfel, cînd mîncǎm un fel excelent de mîncare, numele pe care-l are, greu încǎrcat de laude, se interpune între sensibilitatea şi conştiinţa noastrǎ; vom putea crede cǎ ne place,

deşi un efort de atenţie ne-ar demonstra poate contrariul. Pe scurt, cuvîntul cu contururi bine fixate, cuvîntul brutal, care înmagazinează ceea ce este stabil, comun, şi în consecinţă impersonal în impresiile umanităţii, striveşte sau cel puţin ascunde impresiile delicate şi fugitive ale conştiinţei individuale. Pentru a lupta cu arme egale, acestea ar trebui exprimate în cuvinte la fel de exacte; dar cuvintele, o dată formulate, s-ar întoarce împotriva senzaţiei care le-a dat naştere, şi, deşi chemate la viaţă pentru a mărturisi în favoarea instabilităţii senzaţiei, vor sfîrşi prin a-i impune propria lor stabilitate.

Această desfiinţare a conştiinţei imediate nu este nicăieri mai frapantă ca în cazul sentimentelor. O iubire violentă, o melancolie profundă ne invadează sufletul; sînt aici mii de elemente diferite care se topesc, se întrepătrund, fără de contururi precise, fără cea mai mică tendinţă de a se exterioriza unele faţă de celelalte; acesta este de altfel preţul originalităţii lor. Dar deja se deformează cînd decelăm în masa lor confuză o multiplicitate numerică: ce se va mai întîmpla cu ele cînd le vom desfăşura, izolate una de alta, în acel mediu omogen pe care-l vom numi aşa cum vom dori – timp sau spaţiu? Imediat, fiecare dintre aceste senzaţii îşi va împrumuta indefinibila sa nuanţă mediului în care a fost plasată; iat-o fără vigoare şi gata să primească un nume. Sentimentul însuşi este o fiinţă care trăieşte, care se dezvoltă şi care, în consecinţă, se schimbă neîncetat; dacă nu ar fi astfel, n-am înţelege cum ne poate purta, încetul cu încetul, spre o hotărîre; iar hotărîrea aceasta este luată imediat. Sentimentul trăieşte pentru că durata în care se dezvoltă este una ale cărei momente se întrepătrund; separînd aceste momente, derulînd timpul în spaţiu, furăm sentimentului respectiv viaţa şi culoarea. Iată-ne în prezenţa umbrei a ceea ce sîntem noi înşine: credem că ne-am analizat sentimentul, dar în realitate i-am substituit o juxtapunere de stări inerte, transpozabile în cuvinte, impresii resimţite, într-un caz dat, de o societate întreagă. De aceea raţionăm asupra acestor stări şi le aplicăm

logica noastră simplă; erijîndu-le deja în genuri prin simpla lor izolare unele faţă de celelalte, le-am pregătit drept instrumente ale deducţiilor viitoare. Şi dacă vreun romancier celebru, sfîrşind pînza abia ţesută de eul convenţional, ne arată sub o logică aparentă o absurditate fundamentală, sub această juxtapunere de stări simple, o întrepătrundere infinită a miilor de impresii diferite care încetează deja să mai existe în clipa în care capătă cîte un nume, îl vom slăvi pe acel om pentru a ne fi cunoscut mai bine decît ne cunoaştem noi înşine. Dar nu este aşa, el desfăşoară sentimentul nostru într-un timp omogen şi îi traduce elementele în cuvinte; deci nici el nu ne înfăţişează decît o umbră. Numai că el a aranjat această umbră astfel încît să ne transporte gîndul spre natura extraordinară şi ilogică a obiectului care o proiectează; ne-a invitat la reflexie cuprinzînd în expresia exterioară ceva din contradicţia, din reciproca întrepătrundere care este esenţa însăşi a elementelor exprimate. Încurajaţi de acel scriitor, îndepărtăm pentru o clipă vălul interpus de noi înşine între conştiinţă şi eul nostru real. A reuşit astfel să ne repună în faţă cu noi înşine.

Vom avea un acelaşi fel de surpriză dacă, transgresînd baierele limbajului, ne vom strădui să cuprindem ideile însele în stare naturală, aşa cum le percepe conştiinţa eliberată de obsesiile spaţiului. Disocierea ideii de elementele constitutive care sfîrşesc în abstracţie este prea comodă pentru a o prelua în viaţa comună sau chiar în dezbaterile filosofice. Dar în cazul în care ne figurăm că elementele disociate sînt chiar acelea care au intrat în contextura ideii concrete, cînd, substituind penetraţiei de termeni reali juxtapunerea simbolurilor lor, pretinzînd astfel că reconstituim durata prin mijlocirea spaţiului, cădem inevitabil în păcatul asociaţionismului. Nu vom insista acum asupra acestui ultim punct, care va face obiectul unui examen aprofundat în capitolul următor. Ne va fi suficient să spunem că ardoarea inconştientă cu care participăm la anumite discuţii mărturiseşte singură că inteligenţa îşi are instinctele sale. Şi cum să ne

reprezentăm aceste instincte dacă nu printr-un elan comun tuturor ideilor noastre – adică prin întrepătrunderea lor reciprocă? Opiniile de care sîntem cel mai puternic ataşaţi sînt pentru noi cel mai greu de argumentat, iar motivele prin care le justificăm sînt rareori cele care ne-au determinat cu adevărat să le adoptăm. Într-un anumit sens, le-am adoptat fără motiv pentru că ceea ce le face valoroase în faţa noastră este faptul că nuanţa lor corespunde coloraţiei comune a tuturor celorlalte idei ale noastre, resimţim opiniile respective ca făcînd parte din noi, fiind ceva din noi înşine. Deci în spiritul nostru au forma banală pe care o vor căpăta cînd le vom obiectiva în cuvinte. Fiecare dintre ele trăieşte asemenea unei celule într-un organism; ceea ce modifică starea generală a eului afectează şi ideile respective. Dar în timp ce o celulă ocupă un punct determinat al organismului, o idee cu adevărat a noastră invadează în întregime eul. Ar trebui deci ca toate ideile noastre să se încorporeze astfel în masa stărilor de conştiinţă. Dar multe dintre ele plutesc la suprafaţă, asemenea frunzelor moarte pe luciul unui iaz. Prin aceasta înţelegem că spiritul, dacă le gîndeşte, le află întotdeauna într-o stare de imobilitate, ca şi cum i-ar fi exterioare. De acest tip sînt ideile pe care le primim gata alcătuite şi pe care le păstrăm înlăuntrul nostru fără a le asimila vreodată substanţei noastre, sau ideile pe care am neglijat să le întreţinem şi care, astfel abandonate, îşi pierd puterea, dacă, pe măsură ce ne depărtăm de straturile profunde ale eului, stările de conştiinţă tind din ce în ce mai mult să capete forma unei multiplicităţi numerice şi să se desfăşoare într-un spaţiu omogen, aceasta se petrece pentru că stările de conştiinţă vizează o natură din ce în ce mai inertă, din ce în ce mai impersonală ca formă. Nu trebuie să ne surprindă că doar acele idei care ne aparţin cel mai puţin sînt adecvat exprimate prin cuvinte: doar acestora li se aplică, după cum vom vedea, teoria asociaţionistă. Exterioare unele celorlalte, ele întreţin raporturi la care natura intimă a fiecăruia nu participă, raporturi care pot fi clasificate. Vom

spune deci că ideile se asociază prin continuitate sau dintr-o necesitate logică. Dar dacă, adîncindu-ne dincolo de suprafaţa de contact dintre eu şi lucrurile exterioare, pătrundem în profunzimile unei inteligenţe organizate şi vii, vom asista la suprapunerea sau, mai corect, la fuziunea intensă a multor idei care, o dată asociate, vor apărea excluzîndu-se ca termeni contradictorii din punct de vedere logic. Visele cele mai bizare sau două imagini suprapunîndu-se şi prezentîndu-ne în acelaşi timp două persoane diferite care n-ar fi totuşi decît una, ne-ar putea da o vagă idee despre întrepătrunderea conceptelor noastre în starea de veghe. Imaginaţia visătorului, izolată de lumea exterioară, reproduce simple imagini şi parodiază în felul său propriu munca permanentă asupra ideilor în zonele cele mai profunde ale vieţii intelectuale.

Astfel, se verifică, astfel se va clarifica, prin studiul aprofundat al faptelor interne, principiul următor: viaţa conştientă se prezintă sub un dublu aspect, după cum o percepem: direct sau prin refracţie, prin mijlocirea spaţiului. Considerate în ele însele, stările conştiinţei profunde nu întreţin nici un raport cu cantitatea; ele sînt calitate pură; ele se amestecă în aşa fel încît n-am putea spune dacă sînt una sau mai multe, şi nici măcar nu le-am putea analiza din acest punct de vedere, fără a risca o denaturare imediată. Durata creată de aceste stări este o durată ale cărei momente nu se constituie într-o multiplicitate numerică; a caracteriza aceste momente spunînd că ele se uzurpă unele pe altele ar însemna să le distingem din nou. Dacă fiecare dintre noi ar trăi o viaţă pur individuală, dacă n-ar exista nici societate, nici limbaj, oare conştiinţa ar putea sesiza seria de stări interne sub această formă indistinctă? Desigur că nu, pentru că noi conservăm ideea unui spaţiu omogen în care obiectele se disting clar unele de altele, şi pentru că este mult prea comod să ordonăm într-un asemenea mediu stările oarecum nebuloase care violentează la prima abordare ochiul conştiinţei, rezolvîndu-le astfel

în termeni mai simpli. Dar dacă observăm bine, vom vedea că intuiția unui spațiu omogen este deja o punere pe cale spre viața socială. Animalul nu-şi reprezintă probabil, asemenea nouă, o lume exterioară distinctă de sine, dincolo de senzațiile sale, o lume care să fie proprietatea comună a tuturor ființelor conştiente. Tendința în virtutea căreia ne figurăm clar exterioritatea lucrurilor şi omogenitatea spațiului lor este aceeaşi care ne poartă spre viața în comun, spre faptul vorbirii. Dar pe măsură ce se realizează tot mai complet condițiile vieții sociale, se accentuează cu atît mai mult fluxul care poartă cu sine, din lăuntru spre în afară, stările noastre de conştiință. Puțin cîte puțin, aceste stări se transformă în obiecte sau în lucruri; nu se vor desprinde doar unele de celelalte, ci şi de noi. Şi nu le vom mai percepe decît în interiorul spațiului omogen unde le-am solidificat imaginea, şi prin mijlocirea cuvintelor care le împrumută banala lor coloratură. Astfel se formează al doilea eu care-l acoperă pe primul, un eu a cărui existență are momente distincte, ale cărui stări se des-fac una din cealaltă şi se exprimă fără dificultăți prin cuvinte. Să nu se creadă că tentăm aici o dedublare a persoanei încercînd să introducem sub o altă formă multiplicitatea numerică pe care am respins-o pînă acum. Este acelaşi eul care percepe stările distincte şi cel care, concentrîndu-se mai atent, va observa că aceste stări se topesc unele în altele asemenea fulgilor de zăpadă la atingerea mîinii. Şi pe drept cuvînt, pentru comoditatea limbajului, eul are tot interesul de a nu restabili confuzia acolo unde s-a instaurat ordinea, să nu deranjeze cu nimic ingenioasa alcătuire a stărilor oarecum impersonale, confuzie grație căreia el a încetat să mai fie „un stat în stat”. O viață interioară cu momente bine distincte, cu stări precis caracterizate, va răspunde cu atît mai prompt exigențelor vieții sociale. La fel, o psihologie superficială se va putea limita la a o descrie fără a risca nici o greşeală, cu condiția însă de a se restrînge la studiul faptelor deja săvîrşite, neglijînd modul lor de formare. Dar dacă, trecînd de la static la dinamic,

această psihologie pretinde să emită judecăţi asupra faptelor pe cale de împlinire, la fel cum procedează în cazul faptelor împlinite, dacă ne prezintă eul concret şi viu drept o asociaţie de termeni care, distincţi unul de celălalt, se juxtapun într-un spaţiu omogen, această psihologie anume va întîmpina insurmontabile dificultăţi. Iar dificultăţile vor spori o dată cu eforturile ei de a le înlătura, pentru că toate eforturile acestea nu vor reuşi decît să dezvăluie din ce în ce mai clar absurditatea ipotezei fundamentale prin care timpul a fost desfăşurat în spaţiu iar succesiunea a fost adusă în chiar miezul simultaneităţii. Vom vedea că toate contradicţiile inerente problemelor cauzalităţii, libertăţii, adică ale personalităţii, nu au o altă origine şi e suficient, pentru a le înlătura, să le substituim eul real, eul concret, reprezentării sale simbolice.

Note

[1] Lucrarea noastră era terminată în întregime cînd am citit în *Critique philosophique* (anii 1883-1884) remarcabila respingere a lui F. Pillon a unui interesant articol aparţinînd lui G. Noël, articol despre solidaritatea noţiunilor de număr şi spaţiu. N-am modificat însă cu nimic paginile ce urmează dat fiind că Pillon nu face distincţie între timpul calitate şi timpul cantitate, între multiplicitatea de juxtapunere şi cea de întrepătrundere reciprocă. Fără această capitală distincţie, care face obiectul celui de-al doilea capitol, am putea susţine, alături de Pillon, că raportul de coexistenţă este suficient formării numărului. Dar, mai întîi, ce vom înţelege aici prin coexistenţă? Dacă termenii care coexistă se aranjează laolaltă, nu vom deţine niciodată numărul; dacă termenii se păstrează deosebiţi înseamnă că se juxtapun – şi iată-ne în spaţiu. Degeaba am invoca exemplul impresiilor primite simultan de mai multe simţuri. Sau vom păstra diferenţele specifice ale acestor simţuri – ceea ce înseamnă că nu le vom număra; sau vom face abstracţie de aceste diferenţe; dar atunci cum am mai putea distinge senzaţiile dacă nu prin locul lor sau prin acela al simbolurilor lor? Vom vedea că verbul *a distinge* are două sensuri, unul calitativ şi

altul cantitativ; credem că aceste două accepţii au fost confundate de toţi cei care s-au ocupat de raporturile între număr şi spaţiu.

[2] Evellin, *Infini et quantité*, Paris, 1881

Capitolul III

DESPRE ORGANIZAREA STĂRILOR DE CONŞTIINŢĂ. LIBERTATEA

Nu e greu de înţeles de ce problema libertăţii pune în contradicţie mecanicismul cu dinamismul, sisteme opuse de altfel prin chiar natura lor. Dinamismul pleacă de la ideea furnizată de conştiinţă a activităţii voluntare, şi ajunge la reprezentarea inerţiei vidînd treptat de sens această idee; concepe deci fără greutate atît forţa liberă, cît şi materia guvernată de legi. Mecanicismul urmează un demers invers. Presupunînd că materialele cu care operează sinteza sînt guvernate de legi necesare, deşi ajunge la combinaţii din ce în ce mai bogate, mai dificil de prevăzut, mecanicismul nu iese din perimetrul strîmt al necesităţii în care se situase de la început. Vom vedea că aceste două concepţii asupra naturii implică şi două ipoteze diferite asupra raporturilor pe care legea le întreţine cu faptul guvernat. Înălţîndu-şi treptat privirile, dinamismul crede că observă fapte care se sustrag din ce în ce mai mult constrîngerilor legii: el va considera deci faptul ca realitate absolută, iar legea – ca expresie mai mult sau mai puţin simbolică a acestei realităţi. Invers,

mecanismul discerne un anumit număr de legi în interiorul unui fapt particular care ar funcționa oarecum ca punct de intersecție; în această ipoteză, realitatea fundamentală va fi legea. Dacă vom încerca să aflăm de ce anume unii atribuie faptelor, iar ceilalți legii, o realitate superioară, credem că vom observa că pentru mecanicism și dinamism cuvîntul *simplicitate* are sensuri diferite. Este simplu, pentru primul, orice principiu ale cărui efecte sînt predictibile și chiar calculabile: noțiunea de inerție devine, chiar prin definiție, mai simplă decît cea de libertate, omogenul mai simplu decît eterogenul, abstractul decît concretul. Dar dinamismul nu tinde atît la o comodă punere în ordine a noțiunilor, cît încearcă să le regăsească filiația reală: adesea, pretinsa noțiune simplă – cea pe care mecanicismul o consideră a fi originară – a fost de fapt obținută prin fuziunea mai multor noțiuni mai bogate care păreau a fi derivate, dar care s-au neutralizat reciproc prin fuziune, la fel cum obscuritatea se naște din întrepătrunderea a două lumini. Considerată din acest ultim punct de vedere, noțiunea de spontaneitate este incomparabil mai simplă decît cea de inerție, întrucît a doua nu poate fi definită și înțeleasă decît prin prima, în timp ce aceasta din urmă își este sieși suficientă. Fiecare dintre noi are sentimentul imediat, real sau iluzoriu, al liberei sale spontaneități, fără ca ideea de inerție să fi contribuit cu ceva la alcătuirea acestei reprezentări. Pentru a defini inerția materiei vom spune că ea nu se poate nici mișca, nici opri prin sine, că orice corp continuă să se afle în repaos sau mișcare atîta timp cît nu intervine acțiunea unei alte forțe; dar în ambele cazuri ne raportăm în mod necesar la ideea de activitate. Toate aceste considerații ne permit să înțelegem de ce am ajuns *a priori*, la cele două concepții opuse asupra activității umane, după felul în care înțelegem raportarea concretului la abstract, a simplului la complex, a faptelor la lege. Cu toate acestea, invocăm *a posteriori* împotriva libertății, faptele precise: unii pe cele fizice, ceilalți – faptele psihologice. Uneori invocăm constrîngerea

acţiunilor de către sentimente, idei, şi toată seria anterioară de stări ale conştiinţei; alteori denunţăm libertatea ca incompatibilă cu proprietăţile fundamentale ale materiei şi, în special, cu principiul conservării energiei. Aici se originează cele două specii de determinism, cele două demonstraţii empirice aparent diferite ale necesităţii universale. Vom demonstra că cea de-a doua formă este reductibilă la prima şi că orice fel de determinism, chiar cel fizic, implică o ipoteză psihologică. Vom stabili apoi că însuşi determinismul psihologic şi toate respingerile sale se întemeiază pe o concepţie inexactă asupra multiplicităţii stărilor de conştiinţă şi, mai ales, a duratei. Astfel, în lumina principiilor dezvoltate în capitolul anterior, vom vedea conturîndu-se un eu a cărui activitate nu va putea fi comparată cu activitatea vreunei alte forţe.

În forma sa cea mai recentă, determinismul fizic este intim legat de teoriile mecaniciste sau mai curînd cinetice, ale materiei. Ne reprezentăm universul ca o masă materială pe care imaginaţia o descompune în atomi şi molecule. Particulele acestea vor executa neîntrerupt mişcările întregii naturi atît vibratorii, cît şi de translaţie. Fenomenele fizice, acţiunile chimice, calităţile materiei percepute prin simţuri, căldura, sunetul, elasticitatea, poate atracţia însăşi, vor fi reductibile în mod obiectiv la aceste mişcări elementare. Materia care intră în alcătuirea corpurilor organizate supunîndu-se aceloraşi legi, nu vom găsi altceva în sistemul nervos, de pildă, în afară de molecule şi atomi, care se mişcă, se atrag sau se resping reciproc. Dacă toate corpurile ordonate sau neordonate acţionează şi reacţionează între ele în părţile lor elementare, este evident că starea moleculară a creierului, într-un moment dat, va fi modificată prin impulsurile pe care sistemul nervos le primeşte de la materia înconjurătoare; astfel încît, sentimentele, senzaţiile şi ideile care se succed în interiorul eului, se vor putea defini prin rezultatele mecanice obţinute

din combinarea impulsurilor primite din exterior ale atomilor substanței nervoase. Se poate produce și fenomenul invers; mișcările moleculare din interiorul sistemului nervos combinîndu-se între ele sau cu alte mișcări vor genera reacțiile organismului asupra mediului înconjurător, și anume mișcările reflexe și așa-numitele acțiuni libere și voluntare. Cum s-a presupus că principiul conservării energiei este inflexibil, nu va exista nici un atom, nici în interiorul sistemului nervos, nici în imensitatea universului, a cărui poziție să nu fie determinată de suma acțiunilor succesive exercitate asupra acestuia de alți atomi. Iar matematicianul care va cunoaște poziția moleculelor sau atomilor unui organism uman la un moment dat, ca și poziția tuturor atomilor din univers capabilă să exercite o influență asupra acestora, va calcula, cu o infailibilă precizie, toate acțiunile trecute, prezente și viitoare ale persoanei al cărei organism a fost supus analizei, în felul în care sînt prezise fenomenele astronomice[1].

Vom recunoaște fără dificultate că această concepție asupra fenomenelor fiziologice în general și a fenomenelor nervoase în special, este o consecință a legii conservării energiei. Desigur, teoria atomistă a materiei rămîne la stadiul de ipoteză, iar aplicațiile pur cinetice ale faptelor fizice mai curînd pierd decît cîștigă aderînd la această teorie. În acest sens, experiențele recente ale lui Hirn asupra fluidității gazelor[2] ne propun să vedem în căldură și altceva decît o mișcare moleculară. Ipotezele relative la constituirea eterului luminifer, pe care August Comte le tratase cu dispreț[3], nu par a fi compatibile cu constatarea mișcării regulate a planetelor[4] și, în special, cu fenomenul diviziunii luminii[5]. Problema elasticității atomilor ridică insurmontabile dificultăți, chiar dacă strălucitele ipoteze ale lui William Thomson. În fine, nimic nu este mai problematic ca existența atomului însuși. Judecîndu-l prin prisma proprietăților din ce în ce mai numeroase după care i se atribuie, vom fi destul de tentați să vedem în atom reziduul materializat al explicațiilor

mecaniciste, nicidecum un lucru real. Cu toate acestea, trebuie să remarcăm că determinarea necesară prin antecedente a faptelor psihologice se impune în afara oricăror ipoteze asupra naturii elementelor ultime ale materiei, prin aceea că teoria conservării energiei a fost extrapolată şi asupra organismelor vii. A admite universalitatea acestei teoreme înseamnă de fapt a presupune că punctele materiale care alcătuiesc universul sînt supuse doar acţiunii acelor forţe de atracţie şi respingere care emană tot din respectivele puncte şi a căror intensitate este dependentă doar de distanţe: de unde va rezulta că poziţia relativă a punctelor materiale, considerate la un moment dat, indiferent care ar fi natura lor, este riguros determinată în raport cu poziţia din momentele precedente. Să ne situăm în continuare pe poziţiile acestei ultime ipoteze: ne vom propune să demonstrăm că aceasta nu atrage după sine determinarea absolută a stărilor de conştiinţă unele de către altele, şi că însăşi universalitatea principiului conservării energiei nu va putea fi admisă decît pe temeiul unor ipoteze psihologice.

A presupune că poziţia, direcţia şi viteza fiecărui atom cerebral sînt determinate în orice moment al duratei, nu înseamnă deloc că viaţa psihologică ar fi supusă unei aceleiaşi fatalităţi. Pentru că ar fi trebuit mai întîi dovedit că fiecărei stări cerebrale date îi corespunde o stare psihologică riguros determinată; or, această demonstraţie nu a fost făcută încă. De cele mai multe ori nici nu ne gîndim să pretindem această demonstraţie, mulţumindu-ne să ştim că o vibraţie determinată a timpanului, o excitaţie determinată a nervului auditiv vor genera o notă determinată a gamei muzicale; de altfel, paralelismul celor două serii, fizică şi psihologică, a fost constatat într-un număr destul de mare de cazuri. Dar nici n-a susţinut nimeni că noi fuseserăm liberi să auzim, în condiţiile sale, o anume notă sau să percepem exact culoarea care ne place. Senzaţiile din această categorie, asemenea multor altor stări psihice, sînt în mod manifest legate de anumite condiţii determinate; datorită acestui fapt ne-am

putut imagina sau regăsi în spatele lor un sistem de mişcări guvernat de mecanica noastră abstractă. Pe scurt, oriunde am reuşit să dăm o explicaţie mecanică, am remarcat un paralelism aproape riguros între cele două serii, psihologică şi fiziologică. N-ar trebui să rămînem surprinşi dacă aceste explicaţii ar apărea, cu titlul de certitudine, doar în situaţii în care cele două serii prezintă elemente paralele. Dar a lărgi acest paralelism la totalitatea seriilor însele înseamnă a limita *a priori* problema libertăţii. Ceea ce ne este, desigur, permis, iar cei mai mari gînditori n-au ezitat deloc să procedeze în acest mod; dar, cum deja am menţionat, nu pentru raţiuni de ordin fizic afirmă ei corespondenţa riguroasă a stărilor de conştiinţă cu modurile întinderii. Leibniz punea pe seama unei armonii prestabilite această corespondenţă, fără a admite în nici un caz că mişcarea ar putea produce percepţia în felul în care o cauză îşi generează propriul său efect. Spinoza spunea că există o corespondenţă între modurile gîndirii şi modurile întinderii, dar nu admitea existenţa unei influenţe reciproce: ele dezvoltă, în două lumi diferite, un acelaşi adevăr etern. Dar gîndirea determinismului fizic, aşa cum apare ea în timpurile noastre, este departe de a oferi aceeaşi claritate, aceeaşi rigoare geometrică. Ne reprezentăm mişcările moleculare care se împlinesc în creier; conştiinţa se sustrage uneori acestei mişcări, fără ca noi să ştim cum, şi le luminează urma asemeni unei lumini fosforescente. Sau ne vom gîndi la acel muzician invizibil care cîntă în spatele cortinei în timp ce actorul loveşte clapele unui pian mut; conştiinţa va veni din sfera sa necunoscută, pentru a se suprapune vibraţiilor moleculelor la fel cum melodia se adaugă mişcărilor ritmate ale actorului. Indiferent la ce imagine ne-am raporta, nu demonstrăm şi nu vom putea demonstra vreodată, că faptul psihologic ar fi în mod necesar determinat de mişcările moleculare. Pentru că într-o mişcare vom afla raţiunea unei alte mişcări, nicidecum pe aceea a unei stări de conştiinţă; doar experienţa ar putea stabili că aceasta din urmă o însoţeşte pe prima. Dar legătura

constantă între cei doi termeni n-a fost confirmată experimental decît într-un număr restrîns de cazuri şi pentru fapte care, după mărturisirea tuturor, sînt aproape independente de voinţă. Este însă uşor de înţeles de ce determinismul atribuie această legătură tuturor cazurilor posibile.

Conştiinţa este cea care avertizează că majoritatea acţiunilor noastre se explică prin anumite motive. Dar aici, determinarea nu pare a însemna necesitate, atîta timp cît simţul comun mai crede în liberul arbitru. Deterministul, înşelat de o concepţie asupra duratei şi cauzalităţii pe care o vom critica detaliat mai tîrziu, consideră drept absolută determinarea reciprocă a faptelor de conştiinţă. Astfel, ia naştere determinismul asociaţionist, ipoteză în sprijinul căreia a fost invocată mărturia conştiinţei, dar care nu poate avea pretenţii de rigoare ştiinţifică. Pare firesc ca acest determinism, oarecum aproximativ, acest determinism al calităţii, să caute sprijinul aceluiaşi mecanism care susţine fenomenele naturii: acesta din urmă va împrumuta primului caracterul său geometric, iar de operaţia în ansamblu va profita atît determinismul fizic, care va deveni mai riguros, cît şi mecanicismul fizic – care va deveni universal. Apropierea aceasta este favorizată de o fericită circumstanţă. Faptele psihologice cele mai simple se adaugă prin ele însele fenomenelor fizice bine definite, iar majoritatea senzaţiilor par legate de anumite mişcări moleculare. Acest început de dovadă experimentală îi este suficient celui care, din raţiuni de ordin psihologic, admisese deja determinarea necesară a stărilor de conştiinţă de către circumstanţele în care se produc. De acum înainte, determinismul nu va mai ezita să considere piesa care se desfăşoară în teatrul conştiinţei drept o traducere totdeauna, literară şi servilă cîtorva scene executate de moleculele şi atomii materiei organizate. Determinismul fizic la care ajungem nu este altceva decît determinismul psihologic care încearcă să se verifice pe sine şi să-şi fixeze propriile sale contururi făcînd apel la ştiinţele naturii.

Va trebui să recunoaştem că libertatea care ne mai rămîne după o riguroasă aplicare a principiului conservării energiei este destul de restrînsă. Pentru că, dacă această lege nu influenţează în mod necesar cursul ideilor noastre, ea ne va determina cel puţin mişcările. Viaţa interioară va depinde încă, pînă la un anumit punct de noi înşine; dar un observator exterior nu va putea distinge între activitatea noastră şi aceea a unui automatism absolut. Este deci important să ne întrebăm dacă nu cumva extensiunea principiului conservării energiei la toate corpurile naturii nu presupune ea însăşi o teorie psihologică oarecare, şi dacă savantului care n-ar avea *a priori* nici o prejudecată împotriva libertăţii umane i-ar fi trecut prin minte să transforme acest principiu în lege universală.

Nu ar trebui să exagerăm rolul principiului conservării energiei în istoria ştiinţelor naturii. În forma sa actuală, marchează o anumită fază în evoluţia anumitor ştiinţe; dar nu a condus spre această evoluţie şi ne-am înşela dacă l-am transforma în postulat indispensabil al întregii cercetări ştiinţifice. Desigur, toate operaţiile matematice efectuate asupra unei cantităţi date implică permanenţa acestei cantităţi pe parcursul întregii operaţii, în orice fel am descompune-o. Cu alte cuvinte, ceea ce este dat este dat şi ceea ce nu este dat nu este dat şi, în orice ordine am face suma aceloraşi termeni, rezultatul va fi acelaşi. Ştiinţa se va supune totdeauna acestei legi care nu este altceva decît legea noncontradicţiei. Dar această lege nu implică vreo ipoteză specială asupra naturii a ceea ce va trebui să cedăm, nici asupra naturii a ceea ce va rămîne constant. Principiul acesta ne avertizează că, într-un anumit sens, din nimic nu se poate naşte ceva. Numai experienţa ne va spune care anume sînt aspectele realităţii importante din punctul de vedere al ştiinţelor pozitive şi care cele lipsite de valoare din acelaşi punct de vedere. Pe scurt, pentru a prevedea starea unui sistem determinat într-un moment determinat trebuie ca, în mod necesar, ceva să se conserve în

cantitate constantă pe parcursul unei serii de combinații; dar experiența este cea care trebuie să se pronunțe asupra naturii acelui lucru şi tot ea ne spune dacă lucrul respectiv este de regăsit în toate sistemele posibile – adică toate sistemele posibile consimt calculelor noastre. Nu s-a demonstrat că toate fizicile anterioare lui Leibniz au crezut, asemenea lui Descartes, în conservarea unei aceleiaşi cantități de mişcare în univers: descoperirile în acest sens au ele mai puțină valoare, iar cercetările mai puțin succes? Chiar dacă Leibniz a substituit acestui principiu pe acela al conservării energiei vii, nu vom putea considera legea astfel formulată drept general valabilă atîta timp cît admite o evidentă excepție în cazul ciocnirii centrale a două corpuri neelastice. Dar multă vreme a fost considerat drept principiu de conservare universală. În forma sa actuală, şi încă de la formularea teoriei mecanice a căldurii, principiul conservării energiei a apărut ca fiind perfect aplicabil universalității fenomenelor fizico-chimice. Dar nimic nu ne împiedică să spunem că studiul fenomenelor fiziologice în general, şi nervoase în particular, ne poate releva, alături de forța vie sau energia cinetică a lui Leibniz, alături de energia potențială despre care s-a vorbit mai tîrziu, o energie de un gen nou care se deosebeşte de celelalte două prin aceea că nu poate fi supusă calculului. Ştiințele naturii n-ar pierde nimic nici din precizia, nici din rigoarea geometrică, admițînd acest nou tip de energie. Se va stabili doar că sistemele conservative nu sînt singurele sisteme posibile sau poate chiar că aceste sisteme joacă, în ansamblul realității concrete, rolul pe care îl are în corp sau în variate combinații atomul chimistului. Să notăm că cel mai radical mecanicism este acela care face din conştiință un *epifenomen* capabil să se adauge mişcărilor moleculare în anumite circumstanțe date. Dar dacă mişcarea moleculară poate genera senzația cu un neant de conştiință, de ce n-ar putea să creeze şi conştiința mişcare, fie cu un neant de energie cinetică şi potențială, fie folosind în modul său specific această energie?

Între altele, să remarcăm că toate aplicaţiile inteligibile ale legii conservării energiei se fac relativ la un sistem ale cărui puncte, capabile de mişcare, sînt susceptibile de a reveni la poziţia lor primă. Cel puţin, concepem această revenire ca posibilă şi admitem că în aceste condiţii nimic nu se va modifica în starea primitivă a sistemului considerat atît în ansamblu cît şi în părţile sale elementare. Pe scurt, timpul nu are nici o influenţă asupra lui; iar credinţa vagă şi instinctivă a umanităţii în conservarea aceleiaşi cantităţi de materie, a aceleiaşi cantităţi de forţă, este tributară poate faptului că materia inertă nu pare afectată de durată sau, cel puţin, nu conservă nici o urmă a trecerii timpului. Dar lucrurile nu se petrec la fel la nivelul vieţii. Aici durata pare a juca rolul unei cauze, iar ideea de a repune lucrurile în matca lor după un anumit timp implică un soi de absurditate atîta vreme cît o asemenea întoarcere în trecut nu a fost niciodată săvîrşită de o fiinţă vie. Dar să admitem absurditatea ca fiind pur aparentă şi legată de faptul că fenomenele fizico-chimice din interiorul corpurilor vii, fiind infinit complexe, nu au nici o posibilitate de a se reproduce toate în acelaşi timp: vom fi de acord că măcar ipoteza unei întoarceri în timp devine inteligibilă în zona faptelor de conştiinţă. O senzaţie, prin simpla ei prelungire, se modifică pînă la a deveni insuportabilă. Identicul nu rămîne aici identic, ci se intensifică şi se sporeşte cu întreg trecutul său. Pe scurt, dacă punctul material, aşa cum îl înţelege mecanica, se păstrează într-un etern prezent, trecutul este o realitate probabilă pentru corpurile vii şi sigură pentru fiinţele conştiente. În aceste condiţii nu am putea invoca supoziţii în favoarea ipotezei unei forţe conştiente sau a voinţei libere care, supusă fiind acţiunii temporale şi înmagazinînd durata, s-ar sustrage chiar prin aceasta legii conservării energiei?

De fapt nu atît necesitatea de a întemeia ştiinţa cît o eroare de ordin psihologic este responsabilă de transformarea acestui principiu abstract al mecanicii în lege universală. Cum nu sîntem

obişnuiţi să ne observăm direct pe noi înşine ci ne percepem prin intermediul formelor împrumutate din lumea exterioară, sfîrşim prin a crede că durata reală, cea trăită de conştiinţă, este aceeaşi cu durata care alunecă deasupra atomilor inerţi, fără a-i modifica. De aceea nu vedem nimic absurd în încercarea de a repune lucrurile la loc, o dată trecut un anumit timp, presupunînd că dacă aceleaşi motive acţionează asupra aceloraşi persoane vor genera din nou un acelaşi efect. Ne propunem să demonstrăm, puţin mai tîrziu, că această ipoteză este ininteligibilă. Deocamdată ne mulţumim să constatăm că, o dată angajaţi pe această cale, ajungem inevitabil să considerăm principiul conservării energiei drept lege universală. Ceea ce s-a admis cu certitudine este diferenţa fundamentală observabilă la un examen amănunţit între lumea exterioară şi cea interioară; s-a identificat de fapt durata reală cu cea aparentă. De acum înainte va fi pentru totdeauna absurd să considerăm timpul, chiar cel al omului, drept o realitate concretă, o forţă specifică, o cauză a victoriei ori a înfrîngerii. În timp ce ignorarea libertăţii de către toate aceste ipoteze a condus la ideea că legea conservării energiei dirijează fenomenele fizice, aşteptînd ca faptele psihologice să o confirme, poziţia aceasta a fost totuşi mult depăşită şi, sub influenţa vreunei prejudecăţi metafizice, a fost avansată supoziţia că principiul conservării forţei se va aplica fenomenelor într-atît cît faptele psihologice nu îl vor infirma. Ştiinţa propriu-zisă nu are ce căuta aici; ne aflăm în prezenţa asimilării arbitrare a două concepţii asupra duratei, concepţii care, după opinia noastră, diferă profund. Pe scurt, pretinsul determinism fizic se reduce, în esenţă, la un determinism psihologic pe care, aşa cum am anunţat, îl vom examina în continuare.

Determinismul psihologic, în forma sa cea mai precisă şi recentă, implică o concepţie asociaţionistă asupra spiritului. Starea actuală de conştiinţă este reprezentată ca necesitate faţă de stările anterioare; şi totuşi ne dăm bine seama că aceasta nu e o necesitate de tip geometric asemenea accleia care leagă o

rezultantă, de exemplu, de mişcările componente. Între stările succesive de conştiinţă există o diferenţă de ordin calitativ datorită căreia vom eşua ori de cîte ori vom încerca să deducem *a priori* o stare anume din cele precedente. Apelăm atunci la experienţă cerîndu-i să demonstreze că trecerea de la o stare psihologică la următoarea, este întotdeauna explicabilă printr-un temei simplu, a doua ascultînd într-un anumit sens de comanda primeia. De fapt, ea o şi arată. În ceea ce ne priveşte, vom admite existenţa unei relaţii între starea actuală şi orice altă stare pe care o va adopta conştiinţa. Dar relaţia care explică trecerea de la o stare la alta, este oare şi cauza respectivei treceri?

Să ne fie permis să menţionăm o observaţie personală. Ni s-a întîmplat, reluînd o conversaţie întreruptă pentru cîteva clipe, să observăm că atît noi cît şi interlocutorul nostru ne gîndim în acelaşi timp la un acelaşi obiect nou. Înseamnă, vom spune, că fiecare a urmărit, pentru sine, desfăşurarea naturală a ideii cu care se încheie conversaţia; o aceeaşi serie de asociaţii s-a făcut de ambele părţi. Nu vom ezita să adnotăm această explicaţie drept valabilă într-un destul de mare număr de cazuri; totuşi, o anchetă minuţioasă ne-a condus la un rezultat neaşteptat. Este adevărat că cei doi interlocutori au adăugat noul subiect de conversaţie celui anterior; ei vor indica chiar şi ideile intermediare. Dar curios este că nu întotdeauna vor adăuga noul subiect aceluiaşi punct al conversaţiei anterioare, cele două serii de idei intermediare putînd fi radical diferite. Ce am putea conchide de aici dacă nu faptul că ideea comună derivă dintr-o cauză necunoscută – poate printr-o serie de influenţe fizice – şi că, pentru a-şi legitima apariţia, a suscitat o serie de antecedente şi care par a-i fi cauza, cînd de fapt îi sînt efectul?

Cînd un subiect execută, la ora indicată, sugestia primită în stare de hipnoză, actul pe care-l îndeplineşte este cerut, după părerea lui, de seria anterioară a stărilor sale de conştiinţă. Cu toate acestea, stările respective sînt în realitate efecte, nu cauze:

trebuia ca actul să se îndeplinească; trebuia de asemenea ca subiectul să şi-l explice sieşi; actul viitor este cel care a determinat, printr-un fel de atracţie, seria continuă de stări psihice din care va rezulta ulterior în chip firesc. Deterministii se vor înstăpîni asupra acestui ultim argument, care dovedeşte că suportăm uneori în mod irezistibil influenţa unei voinţe străine. Dar ne poate face să înţelegem cum de propria noastră voinţă este capabilă de a vrea pentru a vrea, lăsînd apoi actul împlinit să se explice prin antecedente cărora le-a fost cauza?

Interogîndu-ne scrupulos pe noi înşine, vom vedea că uneori punem în balanţă motive, deliberăm încă deşi hotărîrea noastră este deja luată. O voce interioară, abia perceptibilă, murmură: „De ce această deliberare? cunoşti deja rezultatul şi ştii bine ceea ce vei face". Dar nu contează, parcă am dori să păstrăm cu orice preţ principiul mecanicismului şi să ne punem pe noi înşine în acord cu legile asociaţiei de idei. Intervenţia bruscă a voinţei este ca o lovitură de stat, presimţită de inteligenţă printr-o dezbatere conform legilor. Este adevărat că ne-am putea întreba dacă voinţa, chiar atunci cînd vrea pentru a vrea, nu ascultă de o raţiune decisivă şi dacă ceea ce vrea pentru a vrea e cu adevărat a vrea liber. Pentru moment, nu vom insista asupra acestui punct. Ne va fi suficient de a fi demonstrat că, de pe poziţiile asociaţionismului chiar, este dificil de postulat absoluta determinare a actului prin motivele sale şi cea a stărilor de conştiinţă, unele de către celelalte. Sub toate aceste aparenţe mincinoase, o psihologie subtilă ne relevează cîteodată efecte care îşi preced cauzele şi fenomene de atracţie psihică ce se sustrag legilor cunoscute ale asociaţiei ideilor. Dar acum e momentul să ne întrebăm dacă punctul de vedere în care se instalează asociaţionismul nu implică şi o concepţie greşită asupra eului şi asupra multiplicităţii stărilor de conştiinţă.

Determinismul asociaţionist îşi reprezintă eul ca o îmbinare de stări psihice, dintre care cea mai puternică exercită o influenţă preponderentă, antrenîndu-le cu sine pe celelalte.

Această doctrină introduce o distincție netă între stările psihice coexistente: „Nu m-aş fi putut abține de la a omorî, spune Stuart Mill, dacă aversiunea mea pentru crimă şi temerile de consecințele sale ar fi fost mai slabe decît tentația care mă împingea să o comit"[6]. Şi, puțin mai încolo: „Dorința de a face binele şi aversiunea față de rău sînt suficient de puternice pentru a învinge... orice alte dorințe sau orice alte aversiuni contrarii"[7]. Dorința, aversiunea, teama, tentația sînt prezentate aici ca lucruri distincte; deci nimic nu ne-ar împiedica în cazul de față, să le numim separat. Chiar cînd ataşează aceste stări eului care le suportă, filosoful englez stabileşte în continuare distincții tranşante: „Conflictul are loc... între eul care doreşte o plăcere şi eul temător de remuşcări"[8]. La rîndul său, Alexandre Bain consacră un întreg capitol „Conflictului motivelor"[9]. El pune în balanță plăcerile şi durerile şi mulți alți termeni cărora le putem atribui, cel puțin prin abstracție, o existență proprie. Să notăm că chiar adversarii determinismului îl urmează de bună voie în acest domeniu, vorbind şi ei despre asociațiile ideilor şi conflictele motivelor. Unul dintre cei mai subtili dintre aceşti filosofi, Fouillée, nu ezită să transforme însăşi ideea de libertate într-un motiv capabil să se contrapună altora[10]. Ne expunem aici unei grave confuzii, datorată limbajului care nu e îndeajuns de bogat pentru a exprima toate nuanțele stărilor interne.

De exemplu, mă ridic pentru a deschide fereastra şi iată că, o dată în picioare, uit ce aveam de făcut – rămîn deci încremenit. Nimic mai simplu, vom spune: ați asociat două idei, aceea a unui scop de împlinit şi aceea a unei mişcări de săvîrşit: una dintre idei a dispărut, păstrîndu-se doar reprezentarea mişcării. Cu toate acestea, nu mă mai reaşez; simt, în mod nelămurit, că mi-a rămas ceva de făcut. Imobilitatea mea nu este una oarecare; în poziția în care mă aflu este oarecum preformat actul pe care trebuia să-l împlinesc; nu-mi rămîne decît să păstrez această poziție şi să o analizez sau, mai curînd, să o simt în intimitatea mea, pentru a regăsi astfel ideea pierdută,

pentru un moment. Trebuie deci ca această idee să se fi comunicat imaginii interne a mişcării schiţate şi poziţia adoptată capătă o coloraţie specială care n-ar fi fost aceeaşi dacă scopul de împlinit ar fi fost altul. Cu toate acestea, limbajul ar fi exprimat în acelaşi mod această mişcare şi această poziţie; iar psihologul asociaţionist ar fi distins cele două situaţii spunînd că înseşi ideii de mişcare i-a fost asociată ideea unui scop: ca şi cum, dacă noutatea însăşi a scopului de atins n-ar fi modificat nuanţa reprezentării mişcării de împlinit, respectiva mişcare ar fi fost identică în spaţiu! Nu ar trebui să spunem că reprezentarea unei anumite poziţii se poate ataşa la nivelul conştiinţei de imaginea diferitelor scopuri de atins, ci mai curînd că poziţiile, geometric identice, se oferă conştiinţei subiectului în forme diferite. Eroarea asociaţionistă este aceea de a fi eliminat mai întîi elementul calitativ din actul de împlinit, pentru a nu păstra din el decît partea geometrică şi impersonală; ideii acestui act, astfel decolorată, au trebuit să-i fie adăugate apoi cîteva diferenţe specifice pentru a o distinge de celelalte. Dar această asociaţie este mai mult opera filosofului asociaţionist care îmi analizează spiritul, decît a spiritului meu însuşi.

Respir parfumul unui trandafir şi imediat îmi revin în memorie, confuz, amintiri din copilărie. De fapt, amintirile n-au fost deloc evocate de parfumul trandafirului, ci le-am respirat o dată cu parfumul însuşi care, pentru mine, nu este pur şi simplu un parfum. Ceilalţi îl vor resimţi, desigur, în mod diferit. Este acelaşi miros, veţi spune, dar asociat unor imagini diferite. Chiar aş dori să vă exprimaţi în acest mod; dar nu uitaţi că aţi eliminat chiar de la început impresiile felurite pe care le produce trandafirul asupra fiecăruia dintre noi, tot ceea ce conţin ele mai personal. Nu aţi păstrat din aceste impresii decît latura lor obiectivă, impersonală, exact ceea ce aparţine domeniului comun, spaţiului, din parfumul trandafirului. Aceasta este condiţia graţie căreia trandafirul şi parfumul său au putut primi cîte un nume. Pentru a distinge impresiile noastre personale unele de

celelalte, a trebuit să adăugăm ideii generale a parfumului de trandafir caractere specifice. Acum veți spune că diversele noastre impresii, impresiile personale, rezultă din asocierea parfumului de trandafir cu felurite amintiri. Dar asocierea despre care vorbiți nu există pentru voi, ca mijloc de explicare. La fel se întîmplă cînd juxtapunem anumite litere ale unui alfabet comun mai multor limbi, şi vom putea imita, de bine de rău, cutare sunet caracteristic, propriu unei limbi determinate; dar nici una din aceste litere nu a servit la facerea sunetului însuşi.

Iată-ne ajunşi la distincția pe care am stabilit-o înainte între multiplicitatea de juxtapunere şi multiplicitatea de fuziune sau de întrepătrundere reciprocă. Un anume sentiment, o anume idee, închide o luralitate indefinită de fapte de conştiință. Dar pluralitatea nu va deveni evidentă decît printr-un fel de desfăşurare în mediul omogen numit de unii durată, şi care în realitate este spațiu. Vom percepe atunci termenii exteriori unii altora, dar aceşti termeni nu vor mai fi faptele de conştiință ele însele, ci simbolurile lor sau, mai precis, cuvintele care le exprimă. Există, aşa cum am arătat, o intimă corelație între facultatea de a imagina un mediu omogen, cum este spațiul, şi facultatea de a gîndi prin idei generale. Imediat ce vom încerca să ne dăm seama exact de o stare de conştiință, să o analizăm, acea stare eminamente personală se va descompune în elemente impersonale, reciproc exterioare, care evocă, fiecare, ideea unui gen şi se exprimă printr-un cuvînt. Doar pentru că rațiunea, armă a ideii de spațiu şi a puterii de a crea simboluri, desface aceste elemente multiple în întreg, nu înseamnă că ele n-au fost conținute în acel tot. Pentru că, în intimitatea întregului, acele elemente nu ocupau nici un spațiu, şi nici nu încercau să se exprime prin simboluri; ele se întrepătrundeau, se topeau unele în celelalte. Asociaționismul nu este îndreptățit să substituie neîncetat fenomenului concret, petrecut în spirit, reconstituirea artificială furnizată de filosofie, confundînd faptul însuşi cu explicația sa. De toate acestea ne vom da seama cu atît mai bine cu cît

vom lua în discuţie stările mai profunde şi mai comprehensive ale sufletului.

Eul atinge lumea exterioară prin suprafaţa sa; şi cum această suprafaţă păstrează amprenta lucrurilor, eul va asocia, prin contiguitate, termenii pe care îi percepe ca juxtapuşi. Teoriile asociaţioniste se pun de acord exact asupra legăturilor de acest gen, legăturile dintre senzaţii simple şi oarecum impersonale. Dar pe măsură ce coborîm dincolo de această suprafaţă, pe măsură ce eul devine el însuşi, stările sale de conştiinţă încetează de a se mai juxtapune, întrepătrunzîndu-se, topindu-se laolaltă şi colorîndu-se fiecare în nuanţele tututor celorlalte. De aceea, fiecare dintre noi are modul său propriu de a iubi şi urî, iar această iubire, această ură, îi reflectă în întregime personalitatea. Totuşi, limbajul desemnează stările cu aceleaşi cuvinte pentru toţi oamenii; nu reuşeşte să fixeze decît aspectul obiectiv şi impersonal al iubirii, al urii, al miilor de sentimente care cutreieră sufletul. Noi judecăm talentul unui romancier după forţa cu care extrage din domeniul public în care limbajul le împotmolise, sentimente şi idei cărora va încerca să le redea, printr-o multiplicitate de detalii juxtapuse, ceva din individualitatea lor originară şi vie. Dar la fel cum putem intercala un număr infinit de puncte între două poziţii ale unui mobil fără a acoperi vreodată, în întregime, spaţiul parcurs, tot aşa, prin simpla rostire, prin simplul fapt că asociem ideile unele cu altele, iar acestea se juxtapun în loc să se întrepătrundă, eşuăm cînd încercăm o traducere completă a sentimentelor pe care le resimte sufletul; gîndirea rămîne nemărginită în raport cu limbajul.

Doar o psihologie grosieră, păcălită de limbaj, ne poate prezenta sufletul ca determinat de o simpatie, o aversiune sau o ură, sau de atîtea alte forţe care apasă asupra lui. Aceste sentimente, cu condiţia să fi atins un anumit grad de profunzime, reprezintă fiecare sufletul în totalitate, şi anume în sensul că întreg conţinutul sufletului se reflectă în fiecare dintre ele. A spune că sufletul se determină sub influenţa unuia dintre aceste

sentimente, înseamnă a recunoaşte că sufletul se determină singur, pe sine. Asociaţionismul reduce eul la un agregat de fapte de conştiinţă, senzaţii, sentimente şi idei. Dar el nu vede în aceste stări nimic mai mult decît ceea ce exprimă numele lor. Reţinînd doar aspectul lor, el le va putea juxtapune indefinit, fără a obţine altceva decît un eu fantomatic, umbra proiectată în spaţiu a eului real. Dar dacă, din contra, vom considera aceste stări psihologice în nuanţa lor particulară pe care o îmbracă la o persoană determinată, nuanţă care provine pentru fiecare stare din gîndirea tuturor celorlalte, nu vom mai fi nevoiţi să asociem mai multe fapte de conştiinţă pentru a reconstitui persoana: ea ni se oferă întreagă într-o singură stare, cu condiţia să ştim să o alegem. Şi manifestarea exterioară a acestei stări interne va fi exact ceea ce numim un act liber, deoarece eul singur îi este autor, iar acesta va exprima eul în totalitate. În acest sens, libertatea nu prezintă caracterul absolut pe care i-l atribuie uneori spiritualismul; ea admite grade – pentru că trebuie ca toate stările de conştiinţă să se amestece cu celelalte de aceeaşi categorie, asemeni picăturilor de ploaie în apa unui iaz. Eul, întrucît percepe un spaţiu omogen, prezintă o anumită suprafaţă, iar pe această suprafaţă se vor putea forma şi pluti vegetaţii independente. O sugestie primită sub stare de hipnoză nu se încorporează masei faptelor de conştiinţă; dar dotată cu o vitalitate proprie, ea se va substitui persoanei înseşi cînd îi va veni timpul să se manifeste. O mînie violentă provocată de circumstanţe accidentale, un viciu ereditar izbucnind dintr-o dată la suprafaţa conştiinţei din profunzimile obscure ale organismului, vor acţiona aproape ca nişte sugestii hipnotice. Lîngă aceşti termeni independenţi se vor afla serii mai complexe ale căror elemente se întrepătrund destul de mult, serii care însă nu se contopesc perfect niciodată cu masa compactă a eului. Astfel este ansamblul sentimentelor şi ideilor generate de o educaţie prost înţeleasă, cea care se adresează memoriei mai mult decît judecăţii. În această situaţie ia naştere, în chiar inte-

riorul eului fundamental, un eu parazit care-l va uzurpa continuu pe celălalt. Mulţi sînt cei care trăiesc astfel, şi mor, fără a fi cunoscut adevărata libertate. Dar sugestia va deveni persuasiune dacă întreg eul şi-o va asimila; pasiunea, chiar instantanee, nu va mai avea acelaşi caracter fatal dacă ar reflecta, asemenea indignării lui Alceste, întreaga istorie a persoanei. Şi educaţia cea mai autoritară nu ne-ar micşora cu nimic libertatea dacă ar comunica doar acele idei şi sentimente capabile să impregneze sufletul în întregime. Decizia liberă emană, de fapt, din totalitatea sufletului, iar actul este cu atît mai liber cu cît seria dinamică la care se ataşează tinde să se identifice cît mai profund cu eul fundamental.

Înţelese astfel, actele libere sînt rare, chiar şi la cei obişnuiţi cu introspecţia şi cu raţionamentele formulate în marginea acţiunilor lor. Am arătat deja că percepem, de cele mai multe ori, prin refracţie de-a lungul spaţiului, că stările noastre de conştiinţă se solidifică în cuvinte, şi că eul concret, eul viu, se acoperă cu o carapace exterioară de fapte psihologice net conturate, separate unele de celelalte – adică fixate. Adăugăm că, pentru comodităţile limbajului şi facilitatea relaţiilor sociale, avem tot interesul să nu perforăm această crustă şi să admitem că ea reproduce exact forma obiectului pe care-l acoperă. Vom spune acum că acţiunile noastre zilnice se inspiră infinit mai puţin din sentimentele noastre, extrem de mobile, decît din imaginile invariabile la care aderă sentimentele. Dimineaţa, cînd sună ceasul la ora la care mă trezesc de obicei, voi putea primi această impresie ξϋυ ὅλῃτῇ ψυχῇ, după spusa lui Platon; îi voi putea permite să se topească în masa confuză a impresiilor care mă locuiesc; şi poate că atunci nu mă va determina să acţionez.

Dar de cele mai multe ori însă această impresie, în loc să-mi răscolească întreaga conştiinţă, asemenea unei pietre aruncate în apa unui bazin, se limitează să deplaseze la suprafaţă o idee solidificată: ideea că mă trezesc şi că îmi încep ocupaţiile cotidiene. Această idee şi senzaţie se leagă una de cealaltă.

Astfel, actul urmează impresiei, fără ca personalitatea să fie interesată: eu sînt acum un automat conştient şi sînt astfel pentru că am toate avantajele să fiu. Vom vedea că majoritatea acţiunilor noastre cotidiene se împlinesc în acest fel şi, graţie solidificării anumitor senzaţii în memorie, impresiile exterioare ne provoacă mişcări care, conştiente şi chiar inteligente, se aseamănă în multe privinţe actelor reflexe. Teoria asociaţionistă se aplică abia acestor acţiuni extrem de numeroase dar, majoritatea, lipsite de importanţă. Reunite, ele alcătuiesc substratul activităţii noastre libere şi joacă faţă de această activitate un rol asemănător cu cel al funcţiilor organice în raportul lor cu ansamblul vieţii conştiente. Vom fi de acord cu determinismul că abdicăm deseori de la libertate şi în circumstanţe mult mai grave şi că, din inerţie sau din indolenţă, lăsăm un acelaşi proces să se împlinească local, în timp ce întreaga noastră personalitate ar fi trebuit să fie interesată, să vibreze. Cînd prieteni apropiaţi ne sfătuiesc la un act important, sentimentele insistent exprimate de ei se fixează la suprafaţa eului, solidificîndu-se în felul ideilor despre care tocmai vorbeam. Puţin cîte puţin, ele vor forma o crustă apăsătoare care va acoperi în întregime sentimentele personale; vom crede că acţionăm liber şi doar mai tîrziu, reflectînd, ne vom recunoaşte eroarea. Dar alteori, în clipa în care actul este pe punctul de a se săvîrşi, se produce o revoltă. Atunci eul profund izbucneşte la suprafaţă. Crusta exterioară eplodează cedînd unei irezistibile forţe. În profunzimile eului şi dincolo de toate argumentele juxtapuse şi extrem de rezonabile, se iveşte o agitaţie şi prin aceasta o tensiune crescîndă a ideilor şi sentimentelor, deloc inconştiente, dar cărora nu sîntem dispuşi de obicei să le acordăm atenţie. După o bună reflectare şi reconsiderare minuţioasă a amintirilor, vom constata că tot noi am alcătuit acele idei, am trăit acele sentimente, dar că, printr-o inexplicabilă aversiune de voinţă, le împingem în adîncurile obscure ale fiinţei ori de cîte ori încearcă să se arate la suprafaţă. De aceea, în zadar vom

încerca să ne explicăm schimbarea bruscă a deciziei prin circumstanţele aparente care au precedat-o. Vrem să ştim exact în virtutea cărui temei am luat o hotărîre şi găsim că ne-am hotărît fără nici o raţiune, ba poate în pofida oricărei raţiuni. Dar chiar aceasta este, în multe cazuri, cea mai bună dintre raţiuni. Pentru că acţiunea împlinită nu mai exprimă o oarecare idee superficială, aproape exterioară nouă, distinctă şi uşor de exprimat; ci răspunde ansamblului sentimentelor, gîndurilor şi aspiraţiilor cele mai intime, acelei concepţii particulare asupra vieţii care echivalează cu întreaga noastră experienţă trecută, pe scurt, ideii personale de fericire şi de onoare. Nu am avut dreptate cînd, pentru a dovedi că omul este capabil să opteze fără un motiv aparent, am căutat exemple în circumstanţele obişnuite şi chiar indiferente ale vieţii. Vom demonstra cu uşurinţă că toate aceste acte insignifiante sînt legate de cîte un motiv determinat. Doar în circumstanţe grave alegem împotriva a ceea ce numim motiv, atunci cînd este în joc opinia pe care o furnizăm celorlalţi şi nouă despre noi înşine. Şi această absenţă a oricărui motiv evident este cu atît mai izbitoare cu cît sîntem mai liberi.

Dar determinismul, chiar dacă se abţine să transforme în forţe emoţiile grave sau stările profunde ale sufletului, le distinge totuşi unele de celelalte ajungînd la o concepţie mecanicistă asupra eului. El ne va arăta eul ezitînd între două sentimente contrarii, pendulînd între unul şi celălalt pe tot parcursul operaţiei. Dar dacă eul care deliberează este întotdeauna acelaşi, şi nici cele două sentimente contrarii care-l pun în mişcare nu se schimbă, cum se va putea decide eul vreodată în virtutea aceluiaşi principiu al cauzalităţii pe care-l invocă deterministul? Adevărul este că eul, prin aceea că încearcă primul sentiment, are deja ceva schimbat cînd survine cel de-al doilea: în fiecare moment al deliberării, eul se modifică, modificînd în consecinţă şi cele două sentimente care-l pun în mişcare. Astfel se formează o serie dinamică de stări care se întrepătrund, intră unele în

celelalte şi se vor împlini, evoluînd natural, într-un act liber. Iar determinismul, ascultînd de o vagă cerinţă de reprezentare simbolică, va determina prin cuvinte sentimentele opuse care-şi împart eul; la fel va proceda cu eul însuşi. Cristalizîndu-le în forma cuvintelor bine definite, el suprimă dinainte orice activitate vie a persoanei, mai întîi, apoi şi a sentimentelor. El va descoperi atît un eu totdeauna identic cu sine, cît şi sentimente contrarii, dar nu mai puţin invariabile, care îşi dispută eul respectiv; victoria va reveni în mod necesar celui mai puternic. Dar acest mecanism la care ne-am condamnat dinainte nu are decît valoarea unei reprezentări simbolice: nu va rezista mărturiei unei conştiinţe atente, care ne prezintă dinamismul intern drept un fapt real.

Pe scurt, sîntem liberi cînd actele noastre emană din întreaga personalitate, cînd exprimă, cînd poartă cu ele acea de nedefinit asemănare pe care o aflăm uneori între operă şi artist. În zadar am invoca argumentul influenţei atotputernice a caracterului asupra fiecăruia dintre noi. Caracterul sîntem tot noi; şi pentru că ne-am complăcut în a scinda în două părţi persoana pentru a putea considera pe rînd, printr-un efort de abstracţie, eul care simte sau gîndeşte şi eul care reacţionează, ar fi pueril să conchidem că unul dintre cele două euri se înstăpîneşte asupra celuilalt. Acelaşi reproş este valabil şi pentru cei care se întreabă dacă sîntem liberi să ne modificăm caracterul. Desigur, caracterul nostru se modifică zilnic, pe nesimţite, şi libertatea ar avea de suferit dacă toate aceste noi achiziţii s-ar grefa pe eul nostru şi nu s-ar topi în el. Dar imediat ce fuziunea va avea loc, trebuie să spunem că schimbarea petrecută în interiorul caracterului este cu adevărat a noastră, că ne-am însuşit-o. Într-un cuvînt, dacă sîntem de acord să numim liber orice act care emană din eu, şi numai din eu, actul care poartă amprenta persoanei noastre este cu adevărat liber, pentru că eul singur şi-ar putea revendica paternitatea. Teza libertăţii se va verifica dacă vom consimţi să nu căutăm libertatea decît într-un asemenea

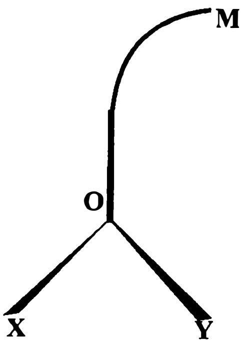
caracter al hotărîrii luate, adică într-un act liber. Dar deterministul, simţind că o astfel de poziţie îi scapă, se refugiază în trecut sau în viitor. Uneori se lasă transportat de gîndire într-o perioadă anterioară şi afirmă determinarea necesară, la acel moment precis, a actului viitor; alteori, presupunînd dinainte acţiunea împlinită, pretinde că nu s-ar fi putut produce în alt mod. Adversarii determinismului nu ezită să-l urmeze pe acest nou teren, şi să introducă în definiţiile pe care le dau actului liber – poate nu chiar fără nici un pericol, previziunea a ceea ce am putea face şi amintirea unei alte variante pentru care am fi putut opta. Este convenabil deci să ne situăm în acest ultim punct de vedere şi să căutăm, abstracţie făcînd de influenţele externe şi de prejudecăţile limbajului, ceea ce conştiinţa pură ne învaţă asupra acţiunilor trecute şi viitoare. Vom putea sesiza dintr-un alt unghi eroarea fundamentală a determinismului şi iluzia adversarilor lui într-atît întrucît se referă explicit la o anumită concepţie asupra duratei.

„A avea conştiinţa liberului arbitru, spune Stuart Mill, înseamnă să ai conştiinţă, înainte de a fi ales, că ai fi putut alege altfel"[11]. În acest fel înţeleg libertatea apărătorii ei; şi afirmă că în timp ce săvîrşim liber o acţiune, o alta ar fi fost egal posibilă. Ei invocă în acest sens mărturia conştiinţei care ne face atenţi, în afara actului însuşi, şi asupra puterii de a opta pentru o variantă opusă. Invers, determinismul pretinde că, date fiind anumite antecedente, este cu putinţă o singură acţiune rezultantă: „Cînd presupunem, continuă Stuart Mill, că am fi acţionat în alt mod decît am acţionat, presupunem întotdeauna o diferenţă în antecedente. Simulăm că am cunoscut ceva ce nu am cunoscut sau că nu am cunoscut ceva ce am cunoscut... etc."[12]. Şi, fidel principiului său, filosoful englez desemnează conştiinţei rolul de a ne învăţa asupra a ceea ce este, nu asupra a ceea ce ar putea fi. Nu vom insista pentru moment asupra acestui ultim punct; păstrăm însă întrebarea în ce sens anume eul se percepe pe sine drept cauză determinantă. Alături de

această problemă de ordin psihologic se află o alta, de natură mai curînd metafizică, pe care deterministii și adversarii lor o rezolvă *a priori* în sensuri opuse. Argumentația primilor presupune că antecedentelor date le corespunde un singur act posibil; partizanii liberului arbitru presupun, dimpotrivă, că o aceeași serie poate ajunge la mai multe acte diferite, egal posibile. Ne vom opri în continuare asupra problemei posibilității egale a două acte sau volițiuni contrare; poate vom primi astfel cîteva indicații asupra naturii operației prin care voința efectuează alegerea.

Ezit între două acțiuni posibile *X* și *Y* și trec, alternativ, de la una la cealaltă. Înseamnă că trec printr-o serie de stări care pot fi ordonate în două grupe, după cum înclin mai mult fie spre *X*, fie spre *Y*. Aceste înclinații opuse sînt singurele care au existență reală, iar *X* și *Y* sînt cele două simboluri prin care îmi reprezint tendințele diferite ale persoanei mele în momente succesive ale duratei, în punctele lor de sosire. Să desemnăm prin *X* și *Y* tendințele însele: această nouă notație va prezenta o imagine mai fidelă a realității concrete? Cum spuneam mai sus, trebuie să remarcăm că eul sporește, se îmbogățește și se schimbă în măsura în care trece prin două stări contrare: altfel cum s-ar mai putea decide vreodată? Nu există deci, în mod precis, două stări opuse, ci o multitudine de stări succesive în interiorul cărora discern, printr-un efort de imaginație, două direcții opuse. Ne apropiem altfel și mai mult de realitate, convenind să desemnăm prin semnele invariabile *X* și *Y*, nu tendințele sau stările însele, pentru că acestea se află într-o permanentă schimbare, ci cele două direcții diferite fixate de imaginație pentru o mai mare comoditate a limbajului. Va rămîne deci stabilit că sînt puse aici în joc reprezentări simbolice, că în realitate nu există două tendințe și nici măcar două direcții, ci doar un eu care trăiește și se dezvoltă prin chiar efectul ezitărilor sale pînă

în clipa în care actul liber se desprinde asemenea unui fruct prea copt.



Dar această concepţie despre activitatea voluntară nu satisface simţul comun pentru că el, esenţialmente mecanicist, preferă distincţiile tranşante, dintre acelea traductibile în cuvinte definite sau în poziţii diferite în spaţiu. Acesta îşi va reprezenta un eu care, după ce a parcurs o serie *MO* de fapte de conştiinţă, ajuns în punctul *O*, se află pe sine în prezenţa a două direcţii *OX* şi *OY*, egal deschise. Direcţiile acestea devin *lucruri*, adevărate cărări în care se va împotmoli marea cale a conştiinţei, şi pe care nu va depinde decît de eu să se angajeze în mod indiferent. Pe scurt, activităţii continue şi vii a eului, în care am deosebit, doar prin abstracţie, două direcţii opuse, am substituit direcţiile însele, transformate în lucruri inerte, indiferente, care aşteaptă opţiunea noastră. În acest caz va trebui să transformăm în altă parte activitatea eului. O vom fixa în punctul *O* şi vom spune că eul, ajuns în *O* în faţa a două posibilităţi egale, ezită, deliberează şi optează în final pentru una dintre ele. Cum ne venea greu să ne reprezentăm dubla direcţie a activităţii conştiente în toate fazele dezvoltării sale continue, am cristalizat separat aceste două tendinţe precum şi activităţile eului; obţinem astfel un eu activ indiferent care ezită între două părţi inerte, osificate. Dacă va opta pentru *OX*, linia *OY* va subzista în continuare; dacă se va decide pentru *OY*, calea *OX* va rămîne deschisă, aşteptînd ca, la nevoie, eul să revină asupra propriilor săi paşi, folosind-o. În acest sens se spune, cînd se are în vedere actul liber, că acţiunea contrară era egal posibilă. Şi chiar dacă nu schiţăm pe hîrtie o figură geometrică, o gîndim involuntar, aproape inconştient, din clipa

în care distingem în actul liber mai multe faze succesive, reprezentarea motivelor opuse, ezitarea şi alegerea – disimulînd astfel simbolismul geometric într-un fel de cristalizare generală. Dar este uşor de constatat că această concepţie cu adevărat mecanică asupra libertăţii ajunge, printr-o logică firească, la cel mai inflexibil determinism.

Activitatea vie a eului, în care discernem prin abstracţie două tendinţe opuse, va sfîrşi prin a se opri fie în *X*, fie în *Y*. Dar de vreme ce am convenit să localizăm în punctul *O* dubla activitate a eului, nu există nici o raţiune, pentru a desprinde această activitatea de actul prin care se va sfîrşi şi care face corp comun cu ea. Dacă experienţa demonstrează că am optat pentru *X*, în punctul *O* nu va trebui să localizăm o activitate indiferentă, ci o activitate dinainte dirijată pe sensul *OX*, în ciuda tuturor ezitărilor aparente. Dacă, dimpotrivă, observaţia dovedeşte că ne-am decis pentru *OY*, înseamnă că activitatea localizată de noi în punctul *O* afecta de preferinţă această a doua direcţie, în ciuda celor cîteva oscilaţii în direcţia contrară. A declara că eul ajuns în punctul *O* alege în chip indiferent între *X* şi *Y*, înseamnă a ne opri la jumătatea drumului pe calea simbolismului geometric, înseamnă să cristalizăm, în punctul *O*, doar o parte din activitatea continuă prin care noi discernem două direcţii diferite şi care sfîrşeşte prin a ajunge în *X* sau în *Y*. De ce să nu ţinem cont şi de acest ultim fapt, la fel cum ţinem seama de celelalte două? De ce să nu-i fixăm şi acestuia locul său propriu în figura simbolică pe care tocmai o construim? Dacă eul, ajuns în punctul *O*, este deja determinat spre un anumit sens, cealaltă cale poate să rămînă mult şi bine deschisă, eul nu o va alege. Şi acelaşi simbolism trivial prin care pretindeam că întemeiem contingenţa acţiunii împlinite este cel care, printr-o firească prelungire, ajunge să instituie necesitatea absolută.

Pe scurt, apărătorii şi adversarii libertăţii sînt de acord să considere acţiunea ca fiind precedată de un fel de oscilaţie mecanică între punctele *X* şi *Y*. Dacă optez pentru *X*, primii îmi

vor spune: aţi ezitat, aţi deliberat, deci *Y* era posibil. Ceilalţi vor replica: aţi ales punctul *X*, deci aveaţi anumite motive să-l alegeţi şi dacă *Y* este declarat ca egal posibil înseamnă că aceste motive sînt uitate; adică una dintre condiţiile problemei a fost lăsată la o parte. Dar dacă cercetez în profunzime, dincolo de cele două soluţii opuse, voi descoperi un postulat comun: atît unii cît şi ceilalţi se situează după acţiunea *X* odată împlinită, şi reprezintă procesul activităţii mele voluntare printr-o rută *MO* care se bifurcă în punctul *O*, căile *OX* şi *OY* simbolizînd cele două direcţii distincte prin abstracţie în interiorul activităţii continue căreia *X* îi este punctul final. Dar, în timp ce determiniştii, ţinînd cont de tot ceea ce ştiu, constată că drumul *MOX* a fost parcurs, adversarii lor repetă ignorarea uneia dintre datele cu care şi-au construit figura, şi după ce trasează liniile *OX* şi *OY* care trebuie să reprezinte, reunite, progresul activităţii eului, întorc eul în punctul *O* pentru a oscila pînă la noi ordine.

Nu trebuie uitat că această figură, adevărată dedublare în spaţiu a activităţii psihice, este pur simbolică şi în această calitate nu poate fi alcătuită dacă ne plasăm în ipoteza unei deliberări perfecte şi a unei hotărîri deja luate. Puteţi foarte bine să o schiţaţi dinainte: ar însemna că aţi presupus scopul deja atins, asistînd prin imaginaţie la actul final. Pe scurt, această figură nu-mi arată acţiunea pe cale de împlinire, ci acţiunea gata împlinită. Nu mă întrebaţi deci dacă eul, parcurgînd traseul *MO* şi optînd pentru *X*, ar fi putut să opteze pentru *Y*: voi răspunde că e o întrebare lipsită de sens, pentru că nu există nici o linie *MO*, nici un punct *O*, nici un traseu *OX* şi nici o direcţie *OY*. A formula o asemenea întrebare înseamnă a admite posibilitatea de reprezentare a timpului prin spaţiu şi a unei succesiuni printr-o simultaneitate. Înseamnă a atribui figurii pe care am schiţat-o valoarea unei imagini, nu valoarea unui simbol; înseamnă a fi încredinţaţi că am putea urmări pe această figură procesul activităţii psihice, la fel cum urmărim pe hartă drumul unei armate. Am asistat la toate fazele deliberării eului pînă la

săvîrşirea actului. Recapitulînd termenii seriei observăm succesiunea în formă de simultaneitate, proiectăm timpul în spațiu şi raționăm, conştient sau nu, pe marginea acestei figuri geometrice. Dar o figură geometrică reprezintă un *lucru*, nu un *progres*; corespunde, în inerția sa, amintirii oarecum încremenite a întregii deliberări, precum şi a deciziei finale adoptate. Cum ne-ar putea furniza ea o cît de mică indicație asupra mişcării concrete, asupra progresului dinamic prin care deliberarea ajunge la act? Cu toate acestea, o dată construită figura, ne întoarcem prin imaginație în trecut şi pretindem că activitatea noastră psihică a urmat exact calea indicată prin figură. Recădem în iluzia pe care am semnalat-o anterior: explicăm în mod mecanic un fapt, apoi substituim explicația faptului însuşi. De asemenea, ne lovim încă de la primii paşi de dificultăți de nerezolvat: dacă cele două versiuni erau egal posibile, cum de am mai putut alege? Şi dacă doar una dintre ele era posibilă cum să ne mai considerăm liberi? Şi nu ne dăm seama că această dublă întrebare duce spre o aceeaşi problemă: timpul, este el o formă a spațiului?

Dacă urmăresc cu privirea o rută trasată pe hartă, nimic nu mă opreşte să fac cale-ntoarsă şi să caut bifurcațiile drumului. Dar timpul nu este o linie pe care o putem parcurge şi reparcurge. Desigur, o dată timpul scurs, avem dreptul să ne reprezentăm momentele sale succesive ca exterioare unele altora, gîndindu-l ca o linie care traversează spațiul; dar va rămîne stabilit că această linie simbolizează nu timpul care tocmai trece, ci timpul deja trecut. Şi exact acest lucru îl uită atît apărătorii cît şi adversarii liberului arbitru – primii, cînd îl afirmă, şi ceilalți cînd contestă posibilitatea de a reacționa altfel decît am reacționat. Raționamentul primilor este următorul: „Calea nu este încă trasată, deci o putem apuca în ce direcție dorim”. Dar noi vom răspunde: „Uitați că nu putem vorbi despre drum decît o dată ce acțiunea a fost săvîrşită; dar în acest caz, drumul ar fi deja trasat”. Ceilalți spun: „Calea a fost astfel trasată; deci direcția

sa posibilă nu este o direcţie oarecare, ci chiar această direcţie însăşi". Vom replica: „Înainte ca drumul să fie trasat, nu exista nici direcţie posibilă, nici imposibilă, pentru simplul fapt că nu se punea încă problema drumului". Faceţi abstracţie de acest simbolism trivial a cărui idee vă obsedează fără voia voastră; veţi sesiza că argumentaţia deterministilor se prezintă sub următoarea formă puerilă: „Actul o dată săvîrşit este săvîrşit"; iar adversarii lor răspund: „Actul, înainte de a fi săvîrşit, nu era încă săvîrşit". Cu alte cuvinte, problema libertăţii rămîne neatinsă după această discuţie; şi faptul este uşor de înţeles pentru că libertatea trebuie căutată într-o anumită nuanţă sau într-o calitate a acţiunii înseşi, nu într-un raport pe care actul îl întreţine cu ceea ce nu este încă sau ce ar fi putut fi. Toată încurcătura vine din aceea că atît unii cît şi ceilalţi îşi reprezintă deliberarea sub forma unei oscilaţii în spaţiu cînd, de fapt, ea constă într-un progres dinamic în care eul şi motivele însele se află într-o continuă devenire, asemenea unor adevărate fiinţe vii. Eul, infailibil în constatările sale imediate, se simte şi se declară liber; dar imediat ce încearcă să-şi explice propria sa libertate, nu mai percepe decît un fel de refracţie prin mijlocirea spiritului. De aici, un simbolism de natură mecanicistă, la fel de impropriu atît pentru a susţine teza liberului arbitru şi a o face comprehensivă, cît şi pentru a o respinge.

Dar deterministul nu se lasă învins şi propune întrebarea sub o formă nouă: „Să lăsăm la o parte, va spune, acţiunile împlinite; să luăm în discuţie doar actele de împlinit. Întrebarea este de a şti dacă am cunoaşte de pe acum toate antecedentele viitoare, o inteligenţă superioară ar putea prezice cu o certitudine absolută decizia care va rezulta". Sîntem de acord cu cei ce pun problema în aceşti termeni: ne furnizează astfel ocazia dc a formula propria noastră idee cu mai multă rigoare. Dar vom stabili înainte o distincţie între cei care consideră că o cunoaştere a antecedentelor ar permite formularea unei concluzii probabile

şi cei care vorbesc despre o previziune infailibilă. A spune despre un anumit prieten, în anumite circumstanţe, că va reacţiona în mod probabil într-un anumit fel, nu înseamnă atît a prezice conduita viitoare a lui, cît a emite o judecată asupra caracterului său actual, adică, în fond asupra trecutului său. Dacă sentimentele şi ideile noastre, într-un cuvînt, caracterul nostru, se modifică neîncetat, este puţin probabil că vom putea observa o schimbare neaşteptată; dar şi mai puţin probabil este să putem spune despre o persoană cunoscută că anumite acţiuni sînt conforme naturii sale, iar altele – absolut străine. Toţi filosofii sînt de acord asupra acestui punct, căci a stabili un raport de analogie sau de nepotrivire între o conduită dată şi caracterul actual al unei persoane cunoscute, nu înseamnă a lega viitorul de prezent. Dar deterministul merge mult mai departe: el afirmă faptul contingenţei soluţiei noastre, anume că nu vom cunoaşte niciodată toate condiţiile problemei; că probabilitatea previziunii creşte pe măsură ce ne vor fi furnizate cît mai multe dintre aceste condiţii; şi că, o cunoaştere perfectă, completă, a tuturor antecedentelor, fără excepţie, va genera o previziune cu totul adevărată. Iată deci ipoteza pe care o vom examina.

Pentru a ne fixa mai bine datele problemei să ne imaginăm un personaj chemat să ia o decizie în circumstanţe grave; să-l numim Pierre. Întrebarea este dacă un filosof, Paul, contemporan cu Pierre sau, dacă preferaţi, cu cîteva secole în urmă, ar fi putut, cunoscînd *toate* condiţiile în care acţionează Pierre, să prezică alegerea făcută de acesta din urmă cu certitudine.

Există mai multe moduri de a ne reprezenta starea unei persoane într-un moment dat. Încercăm această experienţă cînd citim, de exemplu, un roman; dar cu oricîtă minuţie ar fi descris autorul sentimentele eroului său, sau chiar dacă i-ar recompune întreaga istorie, deznodămîntul, previzibil sau imprevizibil, va adăuga ceva nou la ideea pe care o avem deja despre personaj: deci nu-l cunoaştem decît imprefect. De fapt, stările profunde

ale sufletului, cele care se traduc prin acte libere, exprimă şi rezumă ansamblul întregii noastre istorii trecute; dacă Paul cunoaşte toate condiţiile în care Pierre reacţionează, este posibil să nu-i scape nici un detaliu din viaţa lui, iar imaginaţia ar putea reconstrui şi chiar retrăi acea istorie. Trebuie însă operată aici o distincţie capitală. Cînd eu însumi trăiesc o anumită stare psihologică, cunosc cu precizie intensitatea şi importanţa acestei stări în raport cu celelalte, dar nu pentru că aş măsura sau aş compara, ci pentru că intensitatea unui sentiment abisal, de exemplu, nu este altceva decît sentimentul însuşi. Dimpotrivă, dacă voi încerca să dau cuiva socoteală de această stare psihologică, nu voi reuşi să-l fac să înţeleagă intensitatea decît printr-un semn precis de natură matematică. Va trebui să măsor importanţa sentimentului, să-l compar atît cu cele precedente cît şi cu cele următoare şi să îi determin locul care îi revine în actul final. Şi îl voi declara mai mult sau mai puţin important, după cum actul final se poate explica prin, sau fără, acel sentiment. Din contra, pentru conştiinţa care percepe această stare internă, nu e nevoie de un astfel de demers comparativ; intensitatea sentimentului îi apare drept o calitate inexprimabilă a stării înseşi. Cu alte cuvinte, intensitatea unei stări psihice nu este dată pentru conştiinţă ca un semn special care ar însoţi acea stare, determinîndu-i puterea, asemenea unui exponent algebric; am arătat mai sus că intensitatea exprimă mai curînd nuanţa unei stări, culoarea proprie, şi că, dacă ne referim la un sentiment, intensitatea acestuia constă în a fi trăit şi simţit. Va trebui să distingem deci două modalităţi de a asimila stările de conştiinţă ale celuilalt: una dinamică, şi care constă în aceea că stările de conştiinţă le resimţim noi înşine; alta statică, prin care substituim conştiinţei acestor stări imaginea sau simbolul lor intelectual, ideea lor. În acest din urmă caz, ne vom imagina, nu vom reproduce respectivele stări; numai că trebuie să adăugăm imaginii stărilor psihice şi indicaţii asupra intensităţii lor, întrucît ele nu mai reacţionează asupra persoanei în interiorul căreia

s-au conturat, iar aceasta din urmă nu mai are ocazia să le dovedească puterea retrăindu-le. Dar indicația privitoare la intensitate va avea în mod necesar un aspect cantitativ: vom constata, de exemplu, că un anume sentiment este mai puternic decît un altul, că trebuie să-i acordăm mai multă importanță, că a avut de jucat un rol mai amplu. Dar cum am putea şti toate acestea dacă nu am fi cunoscut dinainte istoria ulterioară a persoanei de care ne ocupăm şi actele prin care s-a împlinit această multiplicitate de stări sau de înclinații? Deci, pentru ca Paul să-şi reprezinte în mod adecvat starea lui Pierre într-un moment oarecare al existenței sale, trebuie să aleagă din două lucruri unul: fie că, asemenea romancierului care ştie unde îşi poartă personajul, Paul cunoaşte deja actul final al lui Pierre, şi poate astfel adăuga imaginii stările succesive prin care Pierre va trece, indicația valorii lor în raport cu ansamblul întregii lui existențe; – fie se va resemna să treacă el însuşi prin aceste stări diverse, dar nu în imaginație, ci în realitate. Prima ipoteză trebuie înlăturată pentru că problema era de a şti precis dacă, date fiind doar antecedentele, Paul va putea prevedea actul final. Iată-ne obligați să ne modificăm ideea pe care o aveam despre Paul; el nu mai este, cum îl gîndeam la început, un spectator a cărui privire cercetează viitorul, ci un actor care joacă anticipat rolul lui Pierre. Şi remarcați că nu îl veți putea scuti de nici un detaliu al acestui rol, pentru că şi evenimentele cele mai banale îşi au importanța lor în firul unei existențe şi, chiar presupunîndu-le insignifiante, nu le veți putea judeca astfel decît raportîndu-le la actul final care, prin ipoteză, este necunoscut. Nu aveți dreptul să reduceți nici măcar o secundă diversele stări de conştiință prin care trece Paul, înaintea lui Pierre. Pentru că efectele aceluiaşi sentiment se adaugă şi pătrund în toate momentele duratei, iar suma acestor efecte nu va putea fi manifestată dintr-o dată decît dacă am fi cunoscut importanța sentimentului luat în ansamblu, prin raportarea lui la actul final, care se păstrează însă în umbră. Dar dacă Pierre şi Paul au trăit, în aceeaşi

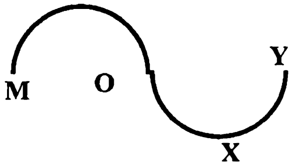
ordine, aceleaşi sentimente, dacă aceste două suflete au aceeaşi istorie, cum le veţi mai distinge unul de celălalt? Poate prin intermediul corpurilor pe care le locuiesc? În acest caz, sufletele ar diferi permanent prin ceva, pentru că nu şi-ar reprezenta acelaşi scop în nici unul din momentele devenirii lor. Atunci, poate, prin locul lor în interiorul duratei? În acest caz însă n-ar mai fi asistat la aceleaşi evenimente; or, prin ipoteză, cele două persoane au un acelaşi trecut şi un acelaşi prezent, avînd deci o aceeaşi experienţă. Trebuie să recunoaşteţi că, după varianta dumneavoastră, Pierre şi Paul sfîrşesc prin a fi una şi aceeaşi persoană, pe care o numiţi Pierre cînd acţionează, şi Paul cînd îi recapitulaţi devenirea. În măsura în care aţi fi completat dinainte suma condiţiilor care, o dată cunoscute, v-ar fi permis să preziceţi acţiunea viitoare a lui Pierre, aţi fi fost cel mai aproape de existenţa acestui personaj, aţi fi avut tendinţa să retrăiţi dinainte în cele mai mici detalii şi aţi fi ajuns astfel la momentul precis în care acţiunea săvîrşindu-se nu se mai poate pune problema previziunii, ci doar aceea a acţiunii. Şi acum orice încercare de a reconstitui un act emanat de voinţa însăşi nu va conduce decît pur şi simplu la constatarea faptului săvîrşit.

Este deci lipsită de sens întrebarea dacă fiind dat drept cunoscut ansamblul complet al antecedentelor sale, actul ar putea sau nu fi prevăzut. Pentru că există două moduri de a asimila aceste antecedente, unul dinamic, celălalt static. În primul caz, vom fi purtaţi, prin tranziţii insesizabile, spre o identificare cu persoana de care ne ocupăm, trecînd prin aceeaşi serie de stări şi revenind astfel la momentul în care actul se împlineşte; nu se va mai putea deci pune problema prevederii respectivului act. În cel de-al doilea caz, presupunem actul final prin înfăţişarea, alături de lămurirea stărilor, a aprecierii cantitative a importanţei acestora. Şi acum, unii vor constata simplu că actul nu este încă împlinit în momentul în care se va împlini, iar alţii că actul, o dată împlinit, este definitiv împlinit. Problema libertăţii rămîne intactă atît în această discuţie, cît şi în precedenta.

Aprofundînd în continuare această dublă argumentație, vom regăsi la temeiul ei, cele două iluzii fundamentale ale conștiinței reflexive. Prima constă în a vedea în intensitate o proprietate matematică a stărilor psihologice, şi nu calitatea specială, nuanța proprie a acestor stări – cum o defineam la începutul prezentului studiu. A doua iluzie este legată de înlocuirea realității concrete, a progresului dinamic conceput de conştiință, cu simbolul material al acestui progres, ajuns la termenul său final – deci cu simbolul faptului împlinit alăturat sumei antecedentelor sale. Desigur, o dată consumat actul final, putem distribui tuturor antecedentelor valoarea lor proprie, şi ne putem reprezenta fie sub forma unui conflict, fie sub forma unei compuneri de forțe, jocul combinat al acestor diferite elemente. Dar a ne întreba, cunoscînd atît antecedentele, cît şi valoarea lor, dacă am putea prevedea actul final, înseamnă a ne învîrti inutil într-un cerc vicios; înseamnă a uita că ne stabilim, cu valoare de antecedent, acțiunea finală care trebuie prevăzută; înseamnă a presupune în mod eronat că imaginea simbolică prin care ne reprezentăm operația terminată a fost schițată prin însăşi această operație de-a lungul progresului său, ca pe un aparat de înregistrat.

Vom vedea că şi aceste două iluzii implică, la rîndul lor, o a treia, şi că întrebarea dacă poate fi sau nu prevăzut actul revine totdeauna la o altă întrebare: timpul, este el oare al spațiului? Ați început prin a juxtapune într-un spațiu ideal stările de conştiință care s-au succedat în sufletul lui Pierre şi ați perceput viața acestui personaj sub forma unei traiectorii *MOXY* desenată de un mobil *M* în spațiu. Ați înlăturat apoi, în gînd, partea *OXY* a acestei curbe şi v-ați întrebat: dacă ați cunoaşte *MO*, n-ați putea determina dinainte curba *OX* pe care mobilul o descrie pornind din punctul *O*. Aceasta este de fapt întrebarea pe care v-o puneți cînd apelați la un filosof, Paul, predecesor al lui Pierre, cerîndu-i să-şi reprezinte în imaginație condițiile în care Pierre va reacționa. Reuşiți astfel să materializați acele

condiții: faceți din timpul ce va veni o cărare deja conturată pe o cîmpie pe care o puteți contempla de pe înălțimile unui munte,



fără a o fi parcurs şi fără a fi obligați vreodată să o parcurgeți. Dar n-ați întîrziat să observați că este insuficientă cunoaşterea secvenței *MO* de pe curba respectivă, cel puțin pentru că nu vă sînt indicate pozițiile punctelor de pe această linie, nu numai unele în raport cu celelalte, ci şi în raport cu punctele liniei *MOXY* considerată în totalitate; dar ar fi însemnat să pretindeți, prin ipoteză, elementele pe care trebuie să le determinați în concluzie. Atunci, v-ați modificat ipoteza; ați înțeles că timpul nu se cere văzut, ci trăit; ați conchis că, dacă recunoaşterea liniei *MO* nu este suficientă, aceasta se datorează faptului că o priviți din exterior, în loc să vă confundați cu punctul *M* care descrie nu numai segmentul *MO*; ci şi curba întreagă şi să adoptați astfel mişcarea lui. Atunci l-ați identificat pe Paul şi Pierre şi, fireşte, Paul este cel care a trasat curba *MOXY* în spațiu, din moment ce, prin ipoteză, Pierre este cel care descrie această linie. Dar astfel nu mai demonstrați că Paul a prevăzut acțiunea lui Pierre, ci pur şi simplu că Pierre a reacționat exact cum a reacționat, de vreme ce Paul a devenit Pierre. Este adevărat că reveniți apoi, fără a vă da seama, la prima ipoteză, pentru că permanent, confundați linia *MOXY* care este pe cale de a se contura cu linia *MOXY* trasată – adică timpul cu spațiul. După ce, pentru necesitățile cauzei voastre i-ați identificat pe Paul şi Pierre, îl faceți pe Paul să-şi reia vechiul său post de observație şi atunci el percepe linia *MOXY* ca săvîrşită, completă, ceea ce nu este surprinzător, el fiind de fapt pe cale de a o completa.

Ceea ce face această confuzie firească, ba chiar inevitabilă, este ştiința, care pare a furniza indiscutabile exemple de

previziuni. Nu determinăm dinainte conjuncția astrelor, eclipsele de soare şi de lună şi cea mai mare parte a fenomenelor astronomice? Nu cuprinde inteligența umană încă din clipa prezentă, o secvență destul de mare din ceea ce aşteaptă de la durata care stă să vină? Desigur, aşa stau lucrurile; dar o previziune de acest gen nu se aseamănă deloc cu prevederea unui act voluntar. Mai mult, vom vedea că rațiunile care fac posibilă predicția unui fenomen astronomic sînt chiar cele care ne împiedică să determinăm dinainte un fapt izvorît din activitatea liberă. Viitorul universului material, chiar contemporan cu viitorul unei ființe conştiente, nu prezintă nici o analogie cu cea din urmă.

Pentru a putea atinge îndeaproape această diferență capitală, să presupunem o clipă că un geniu rău, chiar mai puternic decît geniul rău al lui Descartes, ar fi ordonat tuturor mişcărilor universului să devină de două ori mai rapide. Nimic nu se va schimba pentru fenomenele astronomice sau, cel puțin, pentru ecuațiile care ne permit să le prezicem, pentru că în aceste ecuații simbolul *t* nu desemnează durata ci un raport între durate, un anumit număr de unități temporale sau, în ultimă instanță, un anumit număr de simultaneități. Aceste simultaneități, aceste coincidențe, se vor produce în continuare într-un număr egal; doar intervalele care le separă vor fi diminuate, dar ele nu au nici o valoare pentru acest gen de calcule. Aceste intervale sînt exact durata trăită, cea pe care o percepe conştiința; tot conştiința ne va avertiza destul de repede despre diminuarea zilei în cazul în care, între răsăritul şi apusul soarelui, ar dura mai puțin. Fără îndoială, conştiința nu va măsura această diminuare, şi poate că nici nu o va observa imediat sub aspectul unei modificări cantitative; dar o va constata, sub o formă sau alta, o scădere în plinătatea naturală a ființei, o modificare în procesul pe care era obişnuită să-l săvîrşească între răsăritul şi apusul soarelui.

Or, cînd astronomul prevede, de exemplu, o eclipsă de lună, el nu face decît să exercite, în felul său propriu, puterea pe care am atribuit-o acelui geniu rău. El ordonă timpului să se petreacă de zece, de o sută, de o mie de ori mai repede, şi are acest drept atîta timp cît nu modifică nimic în afară de natura intervalelor conştiente; dar acestea, prin ipoteză, nu sînt luate în calcul. De aceea, dintr-o durată psihologică de cîteva secunde, el va putea face o durată astronomică de cîțiva ani sau chiar secole: aceasta este de fapt operația pe care o efectuează cînd trasează dinainte traiectoria unui corp celest sau cînd o cuprinde într-o ecuație. De fapt, el se limitează să stabilească o serie de raporturi de poziție între un corp anume şi alte corpuri date, o serie de simultaneități şi de coincidențe, o serie de relații numerice; cît despre durata propriu-zisă, rămîne în afara calculelor şi nu va fi percepută decît de o conştiință capabilă să trăiască intervalele, nu doar să asiste la simultaneitățile succesive. Ne putem imagina chiar o conştiință care ar trăi o viață îndeajuns de lentă şi de domoală încît ar putea cuprinde întreaga traiectorie a corpului celest într-o apercepție unică cum ni se întîmplă şi nouă cînd vedem conturîndu-se, sub forma unei linii de foc, pozițiile succesive ale unei stele căzătoare. Această conştiință se află în realitate în condițiile în care astronomul se situează imaginar şi vede în prezent ceea ce astronomul percepe în viitor. Acesta din urmă poate prevedea un fenomen viitor doar cu condiția de a-l transforma, pînă la un anumit punct, într-unul prezent sau cel puțin să reducă infinit intervalul care ne separă de acel fenomen viitor. Pe scurt, timpul astronomic este un număr şi natura unităților acestui număr nu poate fi specificată în calcule; putem considera respectivele unități ca fiind oricît de mici dorim, cu condiția ca aceeaşi ipoteză să fundamenteze întreaga serie de operații şi raporturile succesive de localizare în spațiu să fie astfel păstrate. Vom asista atunci, în imaginație, la fenomenul pe care dorim să-l prevedem; vom şti exact în ce punct din spațiu şi după cîte unități de timp se va declanşa; va

fi suficient să redăm unităţilor natura los psihologică, pentru a împinge evenimentul în viitor, spunînd că l-am prevăzut cînd, în realitate, l-am văzut.

Aceste unităţi temporale, care alcătuiesc durata trăită, şi de care astronomul poate dispune cum doreşte atîta timp cît ele nu au nici o legătură cu ştiinţa, sînt exact cele care interesează psihologul, pentru că psihologia se apleacă asupra intervalelor însele, nu asupra extremităţilor lor. Conştiinţa pură nu percepe, desigur, timpul, în formă de sumă a unităţilor duratei. Lăsată la sine, conştiinţa pură nu are nici un mijloc, nici o raţiune, pentru a măsura timpul; dar un sentiment care va dura, de exemplu, de două ori mai puţine zile, nu va mai fi pentru ea un acelaşi sentiment; acestei stări de conştiinţă îi va lipsi multitudinea de impresii sortite s-o îmbogăţească şi să-i modifice natura. Este adevărat că atîta timp cît impunem sentimentului un anumit nume şi îl tratăm asemenea unui lucru, credem că i-am putea diminua la jumătate durata, de exemplu, şi tot la jumătate întreg restul istoriei noastre: va fi întotdeauna aceeaşi existenţă, dar la scară redusă. Dar atunci uităm că stările de conştiinţă sînt de fapt progrese, nu lucruri; şi dacă le desemnăm, pe fiecare printr-un singur cuvînt, această numire ţine de comoditatea limbajului; ele trăiesc şi, trăind se modifică neîncetat; şi că, prin urmare, nu le-am putea lipsi de vreun moment fără a le sărăci de cîteva impresii, modificîndu-le astfel calitatea. Înţeleg că observăm dintr-o dată, sau în extrem de puţin timp, orbita unei planete, pentru că poziţiile sale succesive – sau rezultatele mişcării sale – sînt singurele care interesează, nu şi durata intervalelor egale care le separă. Dar atîta timp cît în joc este un sentiment, acesta nu are un rezultat precis, în afara faptului de a fi fost simţit; şi pentru a aprecia adecvat acest rezultat, ar fi trebuit să trecem prin toate fazele respectivului sentiment şi să ne instalăm într-o aceeaşi durată. Chiar dacă sentimentul se traduce în final printr-un demers oarecare de natură determinată, comparabil cu poziţia unei planete în spaţiu, cunoaşterea acelui act nu ne

va ajuta cîtuşi de puţin în aprecierea influenţei sentimentului asupra ansamblului unei existenţe şi chiar această influenţă este elementul de cunoscut. În realitate, orice previziune este o viziune, iar viziunea se împlineşte cînd putem reduce din ce în ce mai mult un interval al timpului viitor, păstrînd raporturile pe care părţile le întreţin între ele – aşa cum se întîmplă cu predicţiile astronomice. Dar ce înseamnă de fapt a reduce un interval de timp, dacă nu a goli sau a sărăci stările de conştiinţă care se succed în acel interval? Şi posibilitatea de a vedea în mic o perioadă astronomică nu presupune ea imposibilitatea de a modifica în acelaşi mod o serie psihologică, atîta timp cît doar considerînd seria psihologică drept bază invariabilă putem introduce arbitrar o variaţie a unităţii duratei în intervalul unei perioade astronomice?

Cînd ne întrebăm, deci, asupra posibilităţii de a prevedea o acţiune viitoare, identificăm inconştient timpul pus în discuţie de ştiinţele exacte, şi care se reduce la un număr cu durata reală, a cărei cantitate aparentă este de fapt o calitate pe care nu o putem diminua nici măcar cu o secundă, fără a modifica natura faptelor care o alcătuiesc. Această identificare este facilitată de faptul că avem dreptul, într-un număr mare de cazuri, să operăm asupra duratei reale la fel cum procedăm cu timpul astronomic. Astfel, cînd ne rememorăm trecutul, adică o serie de fapte împlinite, prescurtăm întotdeauna fără a altera totuşi natura evenimentului de care ne interesăm. Şi aceasta pentru că faptul vizat este deja cunoscut şi, o dată atins punctul final al *progresului* care alcătuieşte chiar existenţa sa, respectivul fapt psihologic devine un *lucru* pe care ni-l putem reprezenta în mod imediat. Ne situăm în acest caz pe aceleaşi poziţii cu astronomul care cuprinde într-o unică percepţie orbita pe care o planetă oarecare o va parcurge într-un număr variabil de ani. Previziunea astronomică trebuie asimilată nu atît cunoaşterii anticipate a unui viitor fapt de conştiinţă, ci amintirii unui trecut fapt de conştiinţă. Dar atîta timp cît se pune problema

determinării unui fapt viitor de conştiinţă, oricît de puţin profund ar fi, va trebui să avem în atenţie antecedentele, nu în stare statică, sub formă de lucruri, ci în stare dinamică, ca progrese, pentru că doar influenţa acestora este în joc; dar durata lor nu este altceva decît însăşi această influenţă. De aceea nu se va pune problema comprimării duratei viitoare pentru a ne reprezenta dinainte fragmentele sale; nu putem decît trăi această durată, pe măsură ce se derulează. Pe scurt, în regiunea faptelor psihologice profunde nu există diferenţă sensibilă între a prevedea, a vedea şi a acţiona.

Determinismului nu-i mai rămîne decît o singură cale de urmat. Va renunţa la a mai invoca posibilitatea de a prevedea de pe poziţiile prezentului un anumit act sau stare viitoare de conştiinţă şi va afirma că toate actele sînt determinate de antecedentele lor psihice sau, cu alte cuvinte, că faptele de conştiinţă sînt supuse legilor asemenea fenomenelor naturii. Fondul acestei argumentări este de fapt o neluare în consideraţie a faptelor psihologice concrete în complexitatea lor, datorită poate temerii instinctive de a se afla în faţa unor fenomene care desfid orice reprezentare simbolică – adică orice predicţie. Va lăsa deci în umbră natura proprie a acestor fenomene şi va afirma în schimb că întrucît sînt fenomene, rămîn supuse legii cauzalităţii. Dar legea respectivă pretinde că orice fenomen este determinat de condiţiile sale sau, altfel spus, că aceleaşi cauze generează aceleaşi efecte. Va trebui deci fie ca actul să fie indisolubil legat de antecedentele sale psihice, fie ca principiul cauzalităţii să comporte o de neînţeles excepţie.

Această ultimă formă a argumentaţiei deterministe diferă mai puţin decît am putea crede de toate celelalte forme examinate pînă acum. A spune că aceleaşi cauze interne produc aceleaşi efecte înseamnă a presupune că aceeaşi cauză se poate prezenta în mai multe reprize pe scena conştiinţei. Însă concepţia noastră asupra duratei nu vizează nimic altceva decît să afirme eterogenitatea radicală a faptelor psihologice profunde, şi imposibilita-

tea unei asemănări perfecte între două dintre aceste fapte, atîta timp cît ele constituie două momente diferite ale unei istorii. În timp ce obiectul exterior nu poartă în sine semnul timpului trecut şi de aceea, în ciuda diversităţii momentelor, fizicianul se va putea transpune în prezenţa condiţiilor elementare identice, durata este reală pentru conştiinţa care îi păstrează urma, la acest nivel neputînd fi vorba de condiţii identice, întrucît un acelaşi moment nu se prezintă de două ori înaintea conştiinţei. Degeaba spunem că, dacă nu există o bună asemănare între două stări profunde ale sufletului, analiza va descifra totuşi, în intimitatea acestor stări, diferite elemente stabile, susceptibile de a fi puse în comparaţie. Ar însemna să uităm că elementele psihologice, chiar şi cele mai simple, au personalitate şi viaţă proprie, indiferent cît de puţin profunde ar fi. Ele devin neîncetat şi, un acelaşi sentiment, prin simplul fapt că se repetă, este deja un sentiment nou. Mai mult, nu avem nici un motiv să-i păstrăm vechiul nume, în afară de faptul că ar corespunde aceleiaşi cauze exterioare sau că s-ar manifesta în afară prin semne analoge. Am comite o adevărată abatere de la principiu deducînd din pretinsa similitudine a celor două stări că aceeaşi cauză produce acelaşi efect. Pe scurt, dacă relaţiile cauzale se păstrează şi în zona faptelor interne, nu pot în schimb prezenta nici o analogie cu ceea ce numim cauzalitate în natură. Pentru fizician, o aceeaşi cauză generează întotdeauna acelaşi efect; pentru un psiholog care nu se lasă amăgit de analogii aparente, o cauză internă profundă îşi dă măsura o singură dată, printr-un efect pe care nu-l va mai repeta. Dacă vom spune acum că respectivul efect este indispensabil legat de cauză, afirmaţia ar avea o dublă semnificaţie posibilă: fie că am fi putut prezice acţiunea viitoare, antecedentele fiind considerate drept cunoscute; fie că, acţiunea o dată împlinită, oricare altă acţiune va apărea, în condiţiile date, drept imposibilă. Dar am constatat deja că aceste două enunţuri sînt lipsite de sens, presupunînd ele însele o concepţie eronată asupra duratei.

Totuşi nu credem că ar fi inutilă o mai amănunțită analiză a acestei ultime forme a raționamentului determinist, vizînd în demersul nostru luminarea sensurilor termenilor *cauzalitate* şi *determinare*. Degeaba spunem că nu se poate pune problema previziunii unei acțiuni viitoare în felul predicțiunii unui fenomen astronomic, nici că nu se poate întemeiat afirma că, o dată acțiunea împlinită, orice alta ar fi fost imposibilă. În zadar am adăuga că principiul determinării universale îşi pierde orice semnificație în lumea internă a faptelor de conştiință, fie el chiar în forma: „aceleaşi cauze produc aceleaşi efecte". Determinismul va ceda, poate, în fața evidenței fiecăruia dintre aceste trei puncte ale argumentației noastre şi va recunoaşte că, în lumea psihologică, nu putem atribui cuvîntului *determinism* nici unul dintre aceste trei sensuri; dar, fără îndoială, va eşua cînd va încerca să descopere cel de-al patrulea sens al termenului. Cu toate acestea, e sigur că nu va înceta să repete că actul e indisolubil legat de antecedentele sale. Ne aflăm în fața unei iluzii atît de adînc înrădăcinate, a unei prejudecăți atît de tenace, încît nu ne-am putea impune argumentația fără a deconstrui mai întîi chiar temeiul determinismului şi anume principiul cauzalității. Analizînd conceptul de cauză, vom scoate în evidență echivocitatea sa intimă şi, fără a defini prin acest demers libertatea însăşi, vom depăşi poate ideea pur negativă de pînă acum asupra acestei din urmă probleme.

Percepem fenomene fizice care se supun unei legi. Aceasta înseamnă că: 1. fenomenele *a, b, c*, percepute anterior sînt susceptibile să se producă din nou sub aceeaşi formă; 2. un anumit fenomen *P*, apărut datorită condițiilor *a,b,c,* şi doar în aceste condiții, nu va întîrzia să reapară în momentul în care vor fi date din nou exact aceleaşi condiții. Dacă principiul cauzalității nu ne spune nimic în plus, cum pretind empiriştii, vom fi de acord cu ei în ceea ce priveşte originea empirică a principiului; dar acest fapt nu constituie un argument întemeiat împotriva libertății umane. Va rămîne stabilit că antecedentele

determinate generează consecințe determinate *în toate* situațiile în care constatăm experimental această regularitate. Iar întrebarea este în ce măsură determinarea apare sau nu în sfera conștiinței, aceasta fiind de fapt toată problema libertății. Să admitem un moment că principiul cauzalității rezumă doar succesiunile uniforme și necondiționate observate în trecut; dar cu ce drept îl aplicați atunci faptelor profunde de conștiință, în interiorul cărora nu am distins încă succesiunea regulată sau nu am reușit să o prevedem? Și cum vă întemeiați pe acest principiu pentru a construi determinismul faptelor interne dacă, după părerea voastră, determinismul faptelor observate este unicul fundament al principiului însuși? De fapt, cînd empiriștii valorizează principiul cauzalității împotriva libertății umane, ei consideră cuvîntul *cauză* într-o nouă accepție, care este de altfel proprie simțului comun.

A constata succesiunea regulată a două fenomene înseamnă a recunoaște că, primul fenomen fiind dat, următorul este deja perceput. Această legătură pur subiectivă între cele două reprezentări nu îi este însă suficientă simțului comun. Se crede în plus că, întrucît ideea celui de-al doilea fenomen este deja implicată în ideea primului, trebuie ca al doilea fenomen însuși să existe obiectiv, într-o formă sau alta, în interiorul primului fenomen. Simțul comun trebuia să ajungă la această concluzie atîta timp cît distincția precisă între legătura obiectivă între fenomene și asocierea subiectivă între ideile lor presupune deja un grad destul de ridicat de cultură filosofică. Simțul comun va trece, fără să-și dea seama, de la primul la al doilea tip de legătură, și își va reprezenta relația cauzală drept un fel de pre-formare a fenomenului viitor în condițiile sale actuale. Or, pre-formarea poate fi înțeleasă în două sensuri diferite; cu această ambiguitate începe paradoxul.

Matematicile ne furnizează și ele imaginea unei pre-formări de acest gen. Aceeași mișcare prin care se trasează o circumferință într-un plan cuprinde toate proprietățile figurii

respective. În acest sens, un număr indefinit de teoreme preexistă în definiție, deşi pentru matematicianul care le va deduce ele sînt destinate unei derulări în durată.

Este adevărat că aici ne situăm la nivelul continuității pure, şi pentru că proprietățile geometrice se pot transpune în formă de egalități, putem observa foarte uşor că o primă ecuație, exprimînd proprietatea fundamentală a figurii, se transformă într-o infinită multitudine de ecuații noi, toate virtual conținute în prima. Din contra, fenomenele fizice care se succed şi sînt percepute prin simțuri, se disting nu mai puțin prin calitate decît prin cantitate, astfel încît ne va fi dificil să le declarăm echivalente unele altora. Şi tocmai pentru că sînt percepute prin simțuri, nimic nu împiedică să se atribuie diferențele calitative ale fenomenelor, impresiilor pe care acestea le produc asupra noastră, presupunîndu-se, în spatele heterogenității senzațiilor, existența unui cîmp fizic omogen. Pe scurt, deposedăm materia de calitățile concrete cu care au înveşmîntat-o simțurile noastre, culoarea, căldura, rezistența, chiar greutatea, regăsindu-ne astfel în prezența întinderii omogene, a spațiului fără corpuri. Nu mai rămîne nici o altă cale de urmat decît decuparea de figuri în spațiu, punerea lor în mişcare după legi matematic alcătuite şi explicarea calităților aparente ale materiei prin forma, poziția şi mişcarea figurilor geometrice. Or, poziția este dată printr-un sistem de mărimi fixe, iar mişcarea se exprimă printr-o lege – adică printr-o relație constantă între mărimi variabile; dar forma este o imagine şi, oricît de transparentă, oricît de aspectuoasă am considera-o, ea constituie încă, atîta timp cît imaginația noastră o percepe oarecum vizual, o calitate concretă, deci ireductibilă a materiei. Va trebui, prin urmare, să facem *tabula rasa* din această imagine şi să-i substituim formula abstractă a mişcării care generează figura. Reprezentați-vă relațiile algebrice cuprinzătoare unele în altele, obiectivîndu-se prin chiar faptul acestei cuprinderi şi creînd, prin singur efectul complexității lor, realitatea concretă, vizibilă şi tangibilă – acestea ar fi

consecinţele principiului cauzalităţii, înţeles în sensul unei preformări actuale a viitorului în interiorul prezentului. Savanţii timpului nostru n-au împins însă atît de departe abstracţiunea, cu excepţia poate a lui Sir William Thomson. Acest fizician ingenios şi profund consideră spaţiul umplut cu un fluid omogen şi incompresibil în care se deplasează turbioni, creîndu-se astfel proprietăţile materiei; turbionii sînt elementele constitutive ale corpurilor, atomul devine acum o mişcare şi fenomenele fizice sînt reduse la mişcările regulate dintr-un fluid incompresibil. Or, dacă remarcăm că acest fluid este o omogenitate perfectă, că între particulele sale nu există nici un interval vid separator, nici o diferenţă care să permită o minimă distingere, vom vedea că orice mişcare săvîrşită în interiorul acestui fluid echivalează, de fapt, cu mobilitatea absolută întrucît înainte, în timpul cît şi după mişcare, nimic nu se modifică în ansamblul respectiv. Mişcarea pusă în discuţie nu este deci o mişcare efectiv realizată, ci o mişcare gîndită; este un raport între raporturi. Admitem, fără a mai judeca aproape, că mişcarea este un fapt de conştiinţă, că în spaţiu există doar simultaneităţi, furnizîndu-ne astfel instrumentul necesar pentru a calcula raporturile de simultaneitate într-un moment oarecare al duratei noastre. Nicăieri altundeva mecanicismul n-a mers mai departe ca în acest sistem în care forma însăşi a elementelor ultime ale materiei a fost redusă la o mişcare. Dar deja şi fizica lui Descartes poate fi interpretată într-un sens analog; dacă materia se reduce, cum vrea Descartes, la o întindere omogenă, mişcările părţilor acestei întinderi pot fi concepute prin legea abstractă care le guvernează sau printr-o ecuaţie algebrică între mărimi variabile, dar nu se pune problema reprezentării imaginilor sub formă concretă. Vom demonstra că, pe măsură ce progresul explicaţiilor mecaniciste va permite dezvoltarea acestei concepţii asupra cauzalităţii şi va uşura în consecinţă atomul de greutatea proprietăţilor sale sensibile, existenţa concretă a fenomenelor naturii va tinde să se dizolve în fumul algebric.

Înțeles astfel, raportul de cauzalitate este un raport necesar, în sensul că se apropie indefinit de raportul de identitate, ca o curbă de asimptota sa. Principiul identității este legea absolută a conştiinței noastre; el afirmă că ceea ce este gîndit este gîndit în momentul în care este gîndit; şi ceea ce constituie absoluta necesitate a principiului este aceea că nu leagă trecutul de prezent, ci doar prezentul de prezent. Exprimă încrederea nezdruncinată a conştiinței în sine însăşi, în măsura în care aceasta, fidelă rolului său, se limitează la a constata starea actuală aparentă a sufletului. Dar principiul cauzalității, în măsura în care va stabili legătura viitorului cu prezentul, nu va avea niciodată forma unui principiu necesar; pentru că momentele succesive ale timpului real nu sînt solidare între ele şi nici un efort logic nu va reuşi să demonstreze că ceea ce a fost va fi sau va continua să fie, ca aceleaşi antecedente vor atrage după ele consecințe identice. Descartes a înțeles atît de bine toate acestea, încît a atribuit grației permanent reînnoite a Providenței regularitatea lumii fizice şi perpetuarea aceloraşi efecte; el a construit, într-un anumit sens, o fizică instantanee, aplicabilă unui univers a cărui durată ar fi conținută într-un moment prezent. Şi Spinoza dorea ca seria fenomenelor, care pentru noi iau forma succesiunii temporale, să fie echivalentă, în absolut, cu unitatea divină: el presupunea, pe de altă parte, că raportul de cauzalitate aparentă între fenomene este reductibil la un raport de identitate în absolut şi, pe de altă parte, că durata indefinită a lucrurilor se dă întreagă într-un moment unic, care este eternitatea. Pe scurt, fie că aprofundăm fizica lui Descartes, metafizica lui Spinoza sau teoriile ştiințifice ale timpurilor actuale, vom găsi pretutindeni aceeaşi încercare de a stabili un raport de necesitate logică între cauză şi efect, şi vom observa că această preocupare se traduce printr-o tendință de a transforma raporturile de succesiune în raporturi de inerență, de a anula acțiunea duratei, şi de a înlocui cauzalitatea aparentă cu identitatea fundamentală.

Or, dacă dezvoltarea noţiunii de cauzalitate – înţeleasă în sensul unei legături necesare – conduce la concepţia spinozistă sau carteziană a naturii, în mod invers, orice raport de determinare necesară, stabilit între fenomene succesive, trebuie să provină din ceea ce percepe sub o formă confuză, în spatele acestor fenomene eterogene, un anume mecanism matematic. Nu pretindem că simţul comun ar avea intuiţia teoriilor cinetice ale materiei, şi mai puţin, ale unui mecanism de felul celui propus de Spinoza; dar vom vedea că, pe măsură ce efectul pare tot mai necesar legat de cauză, tindem tot mai mult să-l introducem în cauza însăşi, la fel cum consecinţa matematică este conţinută în principiu suprimînd astfel acţiunea duratei.

Că astăzi eu nu reacţionez la fel ca ieri, sub influenţa aceloraşi condiţii exterioare, nu este deloc surprinzător, întrucît devin, durez. Dar lucrurile, considerate în afara percepţiilor noastre, nu ne apar ca durînd; şi cu cît aprofundăm mai mult această idee, cu atît ni se pare mai absurd să presupunem că o aceeaşi cauză nu produce astăzi acelaşi efect pe care l-a produs ieri. Este adevărat, noi simţim că dacă lucrurile nu durează asemeni nouă, trebuie să existe în ele vreo raţiune incomprehensibilă care face ca fenomenele să ne apară succesiv, nu toate în acelaşi timp. Şi de aceea noţiunea de cauzalitate, deşi indefinit apropiată de aceea de identitate, nu ne va apărea niciodată perfect coincidentă cu aceasta din urmă, cel puţin cît nu percepem clar ideea unui mecanism matematic sau cît vreo metafizică subtilă nu manifestă scrupule îndeajuns de legitime asupra acestui punct. Nu este mai puţin evident că orice credinţă în determinarea necesară a fenomenelor unele de către celelalte se consolidează în măsura în care considerăm durata o formă subiectivă a conştiinţei. Cu alte cuvinte, cu cît tindem să erijăm relaţia cauzală în raport de determinarea necesară, cu atît vom afirma mai mult că lucrurile nu durează asemeni nouă. Sau cu cît consolidăm mai mult principiul cauzalităţii, cu atît accentuăm diferenţa care separă o serie psihologică de o serie fizică.

De unde rezultă în final, oricît de paradoxală ar părea această opinie, că presupunerea unui raport de inerență matematică între fenomene exterioare va trebui să atragă după sine, drept consecință firească, sau cel puțin plauzibilă, credința în libertatea umană. Vom lăsa însă la o parte pentru moment această ultimă consecință; acum am încercat doar să determinăm primul sens al termenului cauzalitate, și apreciem că am demonstrat că pre-formarea viitorului în prezent este ușor de conceput în formă matematică, grație unei anumite concepții despre durată care este, deși nu pare, destul de familiară simțului comun.

Dar există și un alt gen de pre-formare, mai familiar spiritului nostru, a cărui imagine ne este furnizată de către conștiința imediată. Trecem prin stări succesive de conștiință și, cu toate că următoarea stare nu este deloc conținută în precedenta, ne reprezentăm totuși, mai mult sau mai puțin confuz, ideea sa. Realizarea acestei idei nu aparc cu titlul de certitudine, ci ca simplă posibilitate. În același timp, între idee și acțiune se interpun intermediari greu sesizabili al căror ansamblu capătă pentru noi o formă *sui-generis* pe care o numim sentimentul efortului. De la idee la efort, de la efort la act, progresul a avut o asemenea continuitate încît n-am putea spune unde se termină ideea și efortul, unde începe actul. Observăm deci că, într-un anumit sens, am putea spune și acum că viitorul era pre-format în prezent; dar va trebui să adăugăm că pre-formarea este extrem de imperfectă întrucît acțiunea viitoare, despre care avem o idee actuală, este concepută ca fiind realizabilă dar nu realizată, și chiar atunci cînd schițăm efortul necesar pentru a o împlini, simțim că mai avem încă posibilitatea să renunțăm. Dacă ne vom hotărî să acceptăm, în această a doua formă, relația cauzală, vom putea afirma *a priori* că între cauză și efect nu va mai exista un raport de determinare necesară, întrucît efectul nu va mai fi dat în cauză. Efectul rezidă doar în starea de posibil pur, ca reprezentare confuză ce poate să nu fie urmată de acțiunea corespunzătoare. Nu ne va surprinde că această aproximare

este suficientă simţului comun, dacă ne amintim de uşurinţa cu care copiii şi popoarele primitive acceptă ideea unei naturi inconstante, în care capriciile joacă un rol la fel de important ca şi necesitatea. Această reprezentare a cauzalităţii va fi şi mai accesibilă inteligenţei comune, întrucît ea nu necesită nici un efort de abstractizare ci implică doar o anumită analogie între lumea externă şi cea internă, între succesiunea fenomenelor obiective şi lumea faptelor de conştiinţă.

De fapt, a doua concepţie asupra raportului între cauză şi efect este mai firească decît prima, în măsura în care răspunde imediat necesităţii unei reprezentări. Nu spuneam că faptul de a căuta fenomenul *B* în interiorul fenomenului *A* care îl precede cu regularitate se datorează obiceiului de a asocia cele două imagini, obişnuinţă care sfîrşeşte prin a ne da ideea celui de al doilea fenomen învăluită în cea a primului fenomen? Este firesc să purtăm pînă la capăt această obiectivare şi să facem din fenomenul *A* o stare psihică în care fenomenul *B* să fie conţinut sub formă de reprezentare confuză. Astfel, ne-am limita la a presupune că legătura obiectivă între două fenomene este asemănătoare asociaţiei subiective, care ne-a sugerat ideea primului tip de legătură. Calităţile lucrurilor vor deveni astfel adevărate stări, aproape analoge celor ale eului nostru; vom atribui universului material o personalitate vagă, difuză, de-a lungul spaţiului, care, fără a fi în mod precis dotată cu voinţă conştientă trece de la o stare la alta, în virtutea unui impuls interior, în virtutea unui efort. Astfel a fost hilozoismul antic, ipoteză timidă şi chiar contradictorie, care păstra materiei întinderea, atribuindu-i totodată adevărate stări de conştiinţă şi desfăşura calităţile materiei de-a lungul întinderii, considerîndu-le în acelaşi timp ca stări interne – adică simple. I-a fost dat lui Leibniz să înlăture această contradicţie şi să demonstreze că, atîta timp cît înţelegem succesiunea calităţilor sau fenomenelor externe la fel ca succesiunea propriilor noastre idei, trebuie să transformăm aceste calităţi în stări simple sau percepţii, şi materia care le suportă

– în monadă neîntinsă, analogă sufletului. De acum stările succesive ale materiei nu vor mai fi percepute din exterior decît în măsura în care sînt propriile noastre stări psihologice; va trebui introdusă ipoteza armoniei prestabilite pentru a explica cum toate aceste stări interne sînt reprezentative unele prin celelalte. Cu această a doua ipoteză ajungem la Leibniz la fel cum, cu prima, ajungem la Spinoza. Atît într-un caz cît şi în celălalt, nu facem decît să ducem la extrem sau să formulăm cu ceva mai multă precizie două idei timide şi confuze ale simţului comun.

Este evident însă că raportul de cauzalitate, înţeles în a doua manieră, nu antrenează determinarea efectului prin cauză. Şi istoria însăşi stă mărturie. Observă că hilozoismul antic, ca o primă dezvoltare a acestei concepţii a cauzalităţii, explică succesiunea regulată a cauzelor şi efectelor printr-un adevărat *deus ex machina*: uneori era o necesitate exterioară lucrurilor, planînd deasupra lor, alteori o Raţiune internă, conducîndu-se după reguli destul de asemănătoare celor care dirijează conduita noastră. Percepţiile monadei lui Leibniz nu se necesită dinainte unele pe celelalte; trebuie ca Dumnezeu să le fi ordonat dintru începuturi. Determinismul lui Leibniz nu este legat de concepţia sa despre monadă, ci de faptul că el îşi construieşte universul doar cu aceste monade. Pentru că negase orice influenţă mecanică între substanţe, trebuia în mod necesar să explice corespondenţa dintre stările acestora. De aici, un determinism care are originea în necesitatea admiterii unei armonii prestabilite, nicidecum în concepţia dinamică asupra raportului de cauzalitate. Dar să lăsăm la o parte istoria. Conştiinţa atestă că ideea abstractă de forţă este aceea a unui efort indeterminat, a unui efort care nu s-a împlinit încă în act şi în care actul respectiv nu există încă decît în stare de idee. Cu alte cuvinte, concepţia dinamică asupra raportului de cauzalitate atribuie lucrurilor o durată analogă duratei noastre, indiferent care i-ar fi natura. A reprezenta în acest mod relaţia între cauză şi efect înseamnă a

presupune că viitorul nu este solidar cu prezentul în lumea exterioară, la fel cum nu este nici pentru conștiința noastră.

Din această analiză rezultă că principiul cauzalității închide în sine două concepții contradictorii asupra duratei, două imagini nu mai puțin incompatibile ale pre-formării viitorului în interiorul prezentului. Uneori, ne reprezentăm toate fenomenele fizice sau psihologice, durînd în același fel, deci durînd asemenea nouă; viitorul nu va exista în prezent decît sub formă de idee, iar trecerea de la prezent la viitor va lua aspectul unui efort care nu întotdeauna atinge realizarea ideii imaginate. Alteori, dimpotrivă, facem din durată forma proprie stărilor de conștiință; lucrurile nu mai durează deci asemenea nouă, și admitem pentru ele o preexistență matematică a viitorului în prezent. Considerată separat, fiecare dintre aceste ipoteze apără libertatea umană; pentru că prima va sfîrși prin a introduce contingența pînă și în fenomenele naturii; iar a doua, prin atribuirea determinării necesare a fenomenelor fizice faptului că lucrurile nu durează asemenea nouă, ne învață explicit să facem din eul care durează o forță liberă. De aceea, orice concepție clară a cauzalității, și care se află într-o bună înțelegere cu sine conduce, ca o consecință firească, la ideea de libertate umană. Din fericire, s-a instituționalizat obiceiul de a considera principiul cauzalității în ambele sensuri simultan, întrucît un sens ne flatează mai mult imaginația, iar celălalt favorizează raționamentul matematic. Uneori, ne gîndim mai ales la *succesiunea* regulată a fenomenelor fizice și la acel efort intern prin care unul *devine* celălalt; alteori, ne centrăm atenția asupra regularității absolute a fenomenelor, și trecem prin grade insesizabile, de la ideea de regularitate la cea de necesitate matematică, idee care exclude durata, așa cum este considerată ea în prima variantă. Și nu vedem nici un inconvenient în a tempera aceste imagini una prin alta și a face să predomine una sau alta după cum sîntem mai mult sau mai puțin preocupați de interesele științei. Dar a aplica principiul cauzalității, sub această formă

echivocă, succesiunii faptelor de conştiinţă, înseamnă a crea, de bună voie şi fără nici o raţiune plauzibilă, dificultăţi de netrecut. Ideea de forţă, care în realitate o exclude pe cea de determinare necesară, se amestecă oarecum cu ideea de necesitate, ca urmare a modului în care întrebuinţăm principiul cauzalităţii în natură. Pe de altă parte, nu cunoaştem forţa decît prin mărturia conştiinţei, şi conştiinţa nu afirmă şi nici măcar nu înţelege determinarea absolută a actelor viitoare; iată deci tot ceea ce ne învaţă experienţa; şi dacă rămînem în continuare legaţi de experienţă vom spune că ne simţim liberi, că percepem forţa, pe drept sau nu, ca o spontaneitate liberă, iar, pe de altă parte, ideea de forţă, transpusă în natură, fiind alăturată pe aceeaşi cale ideii de necesitate, revine coruptă din această călătorie. Revine impregnată de ideea de necesitate şi, în lumina rolului pe care i l-am atribuit în lumea exterioară, vom percepe forţa ca determinînd în mod necesar efectele care vor rezulta. Iarăşi, aici, iluzia conştiinţei are originea în ceea ce ea consideră a fi eul, dar nu în mod direct, ci printr-un fel de refracţie de-a lungul formelor pe care le-a împrumutat percepţiei exterioare şi pe care aceasta din urmă nu i le restituie fără a-şi păstra oarecum influenţa asupra lor. S-a petrecut un fel de compromis între ideea de forţă şi ideea de determinare necesară. Determinarea pur mecanică – a două fenomene exterioare, unul celuilalt, îmbracă o aceeaşi formă acum ca raportul dinamic între forţă şi actul emanat din aceasta; în schimb, acest din urmă raport capătă aspectul unei derivaţii matematice, acţiunea umană rezultînd în mod mecanic, deci necesar, din forţa care o produce. Fără îndoială că fuziunea celor două idei diferite, aproape opuse, prezintă avantaje pentru simţul comun, întrucît permite să ne reprezentăm în acelaşi mod, şi chiar să desemnăm printr-un acelaşi cuvînt, atît raportul care se stabileşte între două momente ale existenţei naostre, cît şi relaţia care leagă între ele momente succesive ale lumii exterioare. Am văzut deja că, deşi stările de conştiinţă cele mai profunde exclud

multiplicitatea numerică, totuşi le descompunem în părţi exterioare unele celorlalte; cu toate că elementele duratei concrete se întrepătrund, durata se exprimă în întindere prezentă de momente la fel de distincte ca şi corpurile risipite în spaţiu. Mai poate fi surprinzător că stabilim un raport de analogie între momentele existenţei noastre obiectivate şi relaţia obiectivă de cauzalitate şi că se operează un schimb, comparabil unui fenomen de endosmoză, între dinamică de efort liber şi conceptul matematic de determinare necesară?

Dar disocierea acestor două idei este un fapt împlinit pentru ştiinţele naturii. Fizicianul va putea vorbi despre *forţe*, va putea chiar să şi reprezinte modul lor de acţiune prin analogie cu un efort intern, dar nu va reuşi niciodată să introducă această ipoteză într-o explicaţie ştiinţifică. Chiar acei care, alături de Faraday, înlocuiesc atomii prin puncte dinamice, vor trata în mod matematic centrele şi liniile de forţă, fără a se preocupa de forţa însăşi, considerată ca activitate sau efort. Se subînţelege că, în acest caz, raportul de cauzalitate externă este pur matematic şi nu prezintă nici o asemănare cu raportul dintre forţa psihică şi actul pe care îl induce.

Este momentul să adăugăm: raportul de cauzalitate internă este pur dinamic şi nu prezintă nici o analogie cu raportul stabilit între două fenomene exterioare care se condiţionează. Întrucît acestea din urmă, fiind susceptibile de a se reproduce într-un spaţiu omogen, vor intra în alcătuirea unei legi, în timp ce faptele psihologice profunde se prezintă o singură dată în faţa conştiinţei, fără a se mai reproduce identic apoi. O analiză atentă a fenomenului psihologic ne-a purtat spre sus-menţionata concluzie; studiul noţiunilor de cauzalitate şi durată, considerate în ele însele, n-a făcut decît să o confirme.

Şi acum putem formula propria noastră concepţie asupra libertăţii.

Numim libertate raportul pe care îl întreţine eul complet cu actul pe care îl săvîrşeşte. Acest raport este de nedefinit

tocmai pentru că sîntem liberi. Analizăm, în fond, un lucru, nu şi un progres; descompunem întinderea, nu şi durata. Sau, dacă ne încăpăţînăm să perseverăm în analiză, transformăm inconştient progresul în lucru şi durata în întindere. Prin simpla pretenţie de a descompune timpul concret, îi desfăşurăm de fapt momentele în spaţiul omogen; în locul faptului pe cale de a se împlini, punem faptul săvîrşit; şi cum am început astfel să solidificăm oarecum activitatea eului, vedem spontaneitatea transformîndu-se în inerţie, şi libertatea în necesitate. De aceea, orice definiţie a libertăţii va da dreptate determinismului.

Vom defini actul liber spunînd că acest act, o dată împlinit, n-ar fi putut să nu fie? Dar această aserţiune – ca şi aserţiunea contrarie – implică ideea unei echivalenţe absolute între durata concretă şi simbolul ei spaţial; din clipa în care am admis această echivalenţă, ajungem, prin chiar desfăşurarea formulei tocmai enunţate, la cel mai inflexibil determinism.

Vom defini actul liber ca fiind „ceea ce nu putem prezice, chiar cunoscînd dinainte toate condiţiile?" Dar a considera toate condiţiile ca fiind date înseamnă, în durata concretă, a te plasa în momentul în care actul se va împlini. Sau admitem că materia duratei psihice poate fi reprezentată simbolic dinainte, ceea ce înseamnă, cum spuneam, că tratăm timpul drept un mediu omogen şi admitem sub o formă nouă echivalenţa absolută a duratei şi a simbolului ei. Aprofundînd această a doua definiţie a duratei, ajungem din nou la determinism.

Vom defini, în fine, actul liber, spunînd că nu este determinat în mod necesar de către cauză? Dar fie că aceste cuvinte îşi pierd orice semnificaţie, fie că înţelegem prin ele că aceleaşi cauze interne nu vor genera întotdeauna aceleaşi efecte. Admitem deci că antecedentele unui act fizic sînt susceptibile de a se re-produce, că libertatea se desfăşoară într-o durată ale cărei momente sînt asemănătoare, că timpul este un mediu omogen, asemenea spaţiului. Vom fi astfel purtaţi spre ideea unei echivalenţe între durată şi simbolul ei spaţial; şi, urmărind îndea-

proape definiția dată astfel libertății, vom ajunge încă o dată la determinism. Răspunzînd, vom spune că orice încercare de a ne lămuri în ceea ce priveşte libertatea revine, fără cea mai mică umbră de îndoială, la următoarea întrebare: „Poate fi timpul reprezentat în mod adecvat prin spațiu?" Iar apoi vom răspunde: „Da, atîta timp cît ne referim la timpul deja trecut; nu, dacă este în joc timpul care tocmai trece. Or, actul liber se produce în timpul care tocmai se scurge, nu în timpul deja trecut. Libertatea este deci un fapt, şi anume nu cel mai clar dintre faptele pe care le constatăm. Toate dificultățile problemei, problema însăşi au origine în aceea că dorim să găsim duratei aceleaşi atribute ca şi întinderii, că interpretăm o succesiune printr-o simultaneitate, că transpunem ideea de libertate într-un limbaj în care libertatea este în mod evident intraductibilă.

Note

[1] Vezi Lange, *Histoire de matérialisme,* trad. fr., vol. II, partea a II-a

[2] Hirn, *Recherche expérimentales et analitiques sur les lois de l'écoulement et du choc des gaz,* Paris, 1886; vezi mai ales paginile 160-171 şi 199-203

[3] *Cours de philosophie positive*, tome II, lecția 32

[4] Hirn, *Théorie mécanique de la chaleur*, Paris, 1868, tome II, p. 267

[5] Stallo, *La matière et la physique moderne,* Paris, 1884, p. 69

[6] *La Philosophie de Hamilton*, trad. Cazelles, p. 554

[7] *Ibid*, p. 566

[8] *Ibid.*, p. 555

[9] *The Emotion and the Will*, cap. VI

[10] Fouillée, *La Liberté et le Déterminisme*

[11] *La Philosophie de Hamilton*, p. 551

[12] *Ibidem*, p. 554

CONCLUZII

Pentru a rezuma cele spuse pînă acum, vom renunța pentru moment la terminologia şi chiar la doctrina lui Kant, asupra cărora vom reveni ulterior şi ne vom situa pe poziția simțului comun. Vom spune că psihologia actuală ne-a părut ca fiind preocupată în special să stabilească faptul că percepem lucrurile prin intermediul anumitor forme împrumutate din propria noastră constituție. Această tendință s-a accentuat din ce în ce mai mult cu începere de la Kant: în timp ce filosoful german făcea o distincție netă între timp şi spațiu, între extensiv şi intensiv, şi, cu terminologia actuală, între conştiință şi percepția exterioară, şcoala empiristă, purtînd analiza prea departe, încearcă să reconstituie extensivul cu intensivul, spațiul cu durata, exterioritatea cu stările interne. Şi fizica va completa aici opera psihologiei: ea demonstrează că, dacă dorim să prevedem fenomenele, trebuie să facem *tabula rasa* din impresiile pe care acestea le produc asupra conştiinței şi să considerăm senzațiile ca semne ale realității, nicidecum ca realitatea însăşi.

Ni s-a părut că în acest punct se poate pune şi problema inversă, deşi ne-am întrebat dacă stările cele mai aparente ale eului, cele pe care credem că le sesizăm în mod direct, nu sînt, în cea mai mare parte a timpului, percepute de-a lungul anumitor forme împrumutate lumii exterioare care, la rîndul ei, ne

înapoiază astfel ceea ce i-am împrumutat. *A priori*, pare destul de plauzibil ca lucrurile să se petreacă astfel. Pentru că, presupunînd că fenomenele despre care vorbim sînt produse în totalitate de spirit, pare dificil să realizăm o aplicare constantă la obiecte fără ca acestea din urmă să nu exercite o influență asupra respectivelor forme; utilizînd deci formele respective pentru cunoaşterea propriei noastre persoane, riscăm să considerăm drept culoare specifică a eului imaginea cadrului în care ne situăm, adică imaginea lumii exterioare. Dar putem merge şi mai departe, afirmînd că formele aplicabile lucrurilor nu pot fi în întregime opera noastră; că ele trebuie să rezulte dintr-un compromis între materie şi spirit; că noi, dînd mult materiei, primim fără îndoială ceva în schimb; şi astfel, dacă vom încerca să reintrăm în posesia eului nostru după o asemenea escapadă în lumea exterioară, nu vom mai avea mîinile libere.

La fel cum noi, pentru a determina raporturile reale între fenomenele fizice, facem abstracție de ceea ce, după felul nostru de a percepe şi de a gîndi, repugnă în mod manifest fenomenelor respective, tot astfel psihologia, pentru a contempla eul în puritatea sa originară, a trebuit să elimine sau să corijeze anumite forme care poartă amprenta vizibilă a lumii exterioare. Care sînt aceste forme? Izolate unele de altele şi considerate ca tot atîtea unități distincte, stările psihologice se disting ca mai mult sau mai puțin intense. Considerate apoi în multiplicitatea lor, ele se desfăşoară în timp, constituind durata. În fine, privite prin prisma raporturilor pe care le stabilesc între ele, şi – întrucît o anumită unitate se conservă de-a lungul multiplicității, stările respective par să se determine reciproc. Intensitate, durată, determinare voluntară – iată cele trei idei care trebuiau purificate, debarasîndu-le de tot ceea ce datorau intruziunii lumii sensibile şi, pentru a spune totul, de atributul plătit obsesiv ideii de spațiu.

Considerînd prima dintre aceste idei, am observat că faptele psihice, în ele însele, sînt calitate pură sau multiplicitate calitativă şi că, pe de altă parte, cauza lor situată în spațiu este cantitate. Într-atît întrucît această calitate devine semnul acestei

cantităţi şi întrucît o presupunem pe aceasta din urmă în spatele primeia, o vom numi intensitate. Intensitatea unei stări simple nu este cantitatea ci semnul ei calitativ. Îi vei găsi originea într-un compromis între calitatea pură, care este faptul de conştiinţă şi pura cantitate – care este în mod necesar spaţiul. Or, cînd studiaţi lucrurile exterioare, renunţaţi fără nici un scrupul la acest compromis de vreme ce lăsaţi la o parte forţele însele, presupunînd că ele există, pentru a nu lua în considerare decît efectele măsurabile şi întinse. Pentru ce conservaţi acest concept bastard şi cînd analizaţi faptul de conştiinţă? Dacă mărimea, în afara voastră, nu este niciodată intensivă, intensitatea, înăuntrul vostru, nu este niciodată mărime. Pentru că nu au înţeles acest fapt, unii filosofi au fost nevoiţi să deosebească două specii de cantitate, una extensivă, alta intensivă, fără a reuşi niciodată să explice nici punctele comune, nici cum pot fi folosite, pentru lucruri atît de asemănătoare, aceleaşi cuvinte, *a creşte* şi *a diminua*. Prin aceasta ei se fac responsabili de exagerările psihologiei; pentru că, recunoscînd senzaţiei, altfel decît metaforic, facultatea de a se amplifica, sîntem invitaţi prin chiar acest fapt să cercetăm, cu cît se măreşte senzaţia respectivă. Şi dacă ea, conştiinţa, nu măsoară cantitatea intensivă, nu înseamnă în mod necesar că ştiinţa n-ar putea să o măsoare indirect, atîta timp cît este o mărime. Sau există deci o formulă psihologică posibilă, sau intensitatea unei stări psihice simple este calitate pură.

Urmărind în continuare conceptul de multiplicitate, am observat că alcătuirea unui număr necesita, mai întîi, intuiţia unui mediu omogen, spaţiul, în care să se poată ordona termeni distincţi unii de ceilalţi şi, în al doilea rînd, un proces de întrepătrundere şi organizare prin care aceste unităţi să se adauge în mod dinamic şi să formeze ceea ce am numit o multiplicitate calitativă. Graţie acestei dezvoltări organice, unităţile *se adaugă*, iar datorită prezenţei în spaţiu, ele se păstrează *distincte*. Numărul sau multiplicitatea distinctă rezultă şi el dintr-un compromis. Or, cînd considerăm în ele însele obiectele materiale, renunţăm şi la acest compromis, întrucît privim obiectele ca

fiind impenetrabile şi divizibile, adică indefinit distincte unele de altele. Trebuia deci să abandonăm acest al doilea compromis şi cînd ne-am analizat pe noi înşine. Dar pentru că nu au săvîrşit acest gest de renunțare, asociaţioniştii au căzut în greşeli, uneori grosolane, încercînd să reconstituie o stare psihică prin adiția faptelor de conştiință distincte, substituind simbolul eului, eului însuşi.

Toate aceste consideraţii preliminarii ne-au permis să abordăm obiectul principal al lucrării noastre, analiza ideilor de durată şi de determinare voluntară.

Ce este, înlăuntrul nostru, durata? O multiplicitate calitativă, neasemănătoare numărului; o dezvoltare organică ce nu este totuşi o cantitate crescătoare; o eterogenitate pură în interiorul căreia nu există calităţi distincte. Pe scurt, momentele duratei interne nu-şi sînt exterioare unele altora.

Dar ce există, din durată, în afara noastră? Numai prezentul sau, dacă preferăm, simultaneitatea. Lucrurile exterioare se transformă, desigur, dar momentele lor nu se succed decît pentru o conştiință care şi le aminteşte. Observăm în afara noastră, la un moment dat, un ansamblu de poziţii simultane: din simultaneităţile anterioare nu se păstrează nimic. A pune durata în spaţiu înseamnă, printr-o veritabilă contradicție, a localiza succesiunea în chiar interiorul simultaneităţii. Nu trebuie deci să spunem că lucrurile exterioare durează ci, mai curînd, că există în ele o inexprimabilă raţiune în virtutea căreia nu le putem considera în momente succesive ale duratei noastre fără a constata că respectivele lucruri s-au modificat. De altfel, această schimbare nu implică succesiunea, cel puţin dacă nu considerăm termenul într-o accepţie nouă: am constatat, asupra acestui ultim punct, acordul dintre ştiinţă şi simţul comun.

Aşadar, găsim în conştiinţă stări care se succed, fără să se distingă, iar în spaţiu – simultaneităţi care se disting, fără a se succeda, în sensul că una dintre ele deja nu mai este cînd apare următoarea. În afara noastră aflăm exterioritatea reciprocă fără succesiune; înlăuntrul nostru: succesiune fără exterioritate reciprocă.

Şi aici intervine compromisul. Considerăm simultaneităţile care alcătuiesc lumea exterioară şi care, deşi distincte unele de celelalte, se succed de fapt numai pentru noi, ca fiind succesive în ele însele. De aici, ideea de a face lucrurile să dureze asemenea nouă şi de a face timpul din spaţiu. Dacă astfel conştiinţa introduce succesiunea în lucrurile exterioare, în mod invers lucrurile însele exteriorizează unele în raport cu altele momentele succesive ale duratei noastre interne. Simultaneităţile fenomenelor fizice, absolut distincte, în sensul că una încetează de a mai fi cînd se produce următoarea, decupează în secvenţe, tot distincte, exterioare unele altora, o viaţă internă în care succesiunea presupunea întrepătrunderea reciprocă: astfel, balansoarul orologiului împarte în fragmente distincte şi desfăşoară în lungime tensiunea dinamică şi nedivizată a resortului. În acest fel se formează, printr-un adevărat fenomen de endosmoză, ideea mixtă a unui timp măsurabil, care este spaţiu ca omogenitate şi durată, ca succesiune – adică ideea contradictorie a succesiunii în simultaneitate.

Cînd ştiinţa se ocupă cu studiul aprofundat al lucrurilor exterioare, disociază cele două elemente, durata şi întinderea. Credem că am demonstrat că ştiinţa nu păstrează din durată decît simultaneitatea şi din mişcarea însăşi doar poziţia mobilului, adică imobilitatea. Disocierea se operează în mod limpede în favoarea spaţiului.

A trebuit deci să reluăm disocierea, dar în favoarea duratei, şi anume în studiul fenomenelor interne; dar nu am avut în vedere fenomenele interne o dată săvîrşite, nici cele separate şi desfăşurate de inteligenţa discursivă într-un mediu omogen pentru a ne putea da seama de ele. Am vizat fenomenele interne pe cale de formare, într-atît încît ele constituie, prin întrepătrunderea lor reciprocă, devenirea continuă a unei persoane libere. Durata, redată astfel purităţii ei originare, va apărea ca o multiplicitate pur calitativă, o eterogenitate absolută a elementelor care se cuprind unele în altele.

Tocmai pentru că a fost omisă această din urmă disociere necesară, unii au ajuns să nege libertatea, iar alţii să o defi-

nească şi, prin aceasta, involuntar, să o nege din nou. Ne întrebăm dacă actul poate sau nu fi prevăzut, fiindu-ne dat ansamblul condiţiilor sale; dar fie că afirmăm posibilitatea predicţiunii, fie că o negăm, admitem totuşi că putem concepe totalitatea condiţiilor ca dinainte cunoscute; ceea ce înseamnă, aşa cum am demonstrat, a trata durata drept un lucru omogen şi intensităţile ca mărimi. Sau, mai mult, vom spune că actul este *determinat* de condiţiile sale fără a scsiza confuzia pe care o facem între cele două sensuri ale termenului *cauzalitate*, reuşind să atribuim duratei, în acelaşi timp, două forme care se exclud reciproc. Sau, în fine, vom invoca principiul conservării energiei, fără a ne întreba dacă acest principiu este egal aplicabil momentelor lumii exterioare, care se echivalează între ele, şi momentelor care se sporesc unele pe celelalte, ale unei fiinţe în acelaşi timp vie şi conştientă. Într-un cuvînt, în orice fel am întîmpina libertatea, nu o negăm decît cu condiţia de a fi identificat timpul cu spaţiul; nu o definim decît cu condiţia de a fi solicitat de la spaţiu o reprezentare adecvată a timpului; nu discutăm asupra libertăţii, fie într-un sens fie în celălalt, decît cu condiţia de a fi confundat în prealabil succesiunea cu simultaneitatea. Orice fel de determinism va fi respins de experienţă, dar orice definiţie a libertăţii va sfîrşi prin a da dreptate determinismului.

Cercetînd apoi de ce disocierea duratei de întindere, operată atît de firesc de ştiinţă în lumea exterioară, necesită un asemenea efort şi provoacă o asemenea repulsie, cînd sînt în joc stări interne, am reuşit să sesizăm destul de repede motivul. Principalul obiectiv al ştiinţei este să prevadă şi să măsoare; dar nu prevedem fenomenele fizice decît cu condiţia de a presupune că modalitatea duratei lor e diferită de a noastră, şi de măsurat, nu măsurăm decît spaţiul. Ruptura între calitate şi cantitate, între durata reală şi pura întindere, s-a produs astfel de la sine. Dar cînd ne raportăm la stări de conştiinţă, avem tot interesul să întreţinem iluzia graţie căreia le facem participante la exterioritatea reciprocă a lucrurilor din afara noastră, pentru

ca această distincţie, şi în acelaşi timp această solidificare, ne permite să le dăm nume stabile, în ciuda instabilităţilor, şi distincte – în ciuda întrepătrunderii lor reciproce. Stările de conştiinţă ne permit astfel să le obiectivăm, să le introducem în fluxul vieţii sociale.

Există, în cele din urmă, două euri diferite, dintre care unul va fi un fel de proiecţie exterioară a celuilalt, reprezentarea sa spaţială şi socială. Pe primul îl sesizăm graţie reflexiei profunde prin care percepem stările interne ca fiinţe vii, în neîncetată devenire, ca stări refractare măsurătorilor care se întrepătrund reciproc, şi a căror succesiune în durată nu are nimic comun cu juxtapunerea în spaţiul omogen. Dar sînt puţine momente în care reuşim să reintrăm în posesia noastră înşine, şi de aceea, sîntem rareori liberi. De obicei, trăim într-o deplină exterioritate cu noi înşine, nu căpătăm din eul real decît fantoma sa decolorată, umbră proiectată de durată pură în spaţiul omogen. Existenţa noastră se desfăşoară deci mai mult în spaţiu decît în timp; trăim mai curînd pentru lumea exterioară decît pentru noi înşine; preferăm rostirea gîndirii; „sîntem acţionaţi" mai mult decît acţionăm noi înşine. A acţiona liber înseamnă re-înstăpînire asupra sinelui, înseamnă a re-pune sinele în durata pură.

Eroarea lui Kant a fost aceea de a considera timpul un mediu omogen. Se pare că n-a remarcat că durata reală se compune din momente interioare unele altora şi, atîta timp cît durata are forma unui întreg omogen, înseamnă că se exprimă în spaţiu. Chiar distincţia pe care Kant o stabileşte între spaţiu şi timp este o confuzie între timp şi spaţiu, între reprezentarea simbolică a eului şi eul însuşi. El judecă conştiinţa drept incapabilă să observe faptele psihologice altfel decît prin juxtapunere, uitînd că un mediu în care aceste fapte se juxtapun şi se disting unele de altele este, în mod necesar, spaţiu, nicidecum durată. Prin aceasta, Kant ajunge să creadă că aceleaşi stări sînt susceptibile să se re-producă în abisurile conştiinţei, asemenea feno-

menelor fizice în spațiu; este, cel puțin, ceea ce el admite implicit cînd atribuie raportului de cauzalitate un același sens și un același rol, atît în lumea externă cît și în lumea internă. Din acest moment, libertatea devenea un fapt incomprehensibil. Și totuși, printr-o încredere nelimitată, dar inconștientă, în această apercepție internă, căreia se străduiește să-i restrîngă deschiderea, Kant credea cu statornicie în libertate. O va ridica la înălțimea nou-menului și, cum confundase deja durata cu spațiul, face din eul real și liber, care este străin spațiului, un eu la fel de exterior duratei, deci inaccesibil facultății noastre de cunoaștere. Adevărul este însă că noi percepem acest eu ori de cîte ori, printr-un riguros efort de reflecție, ne desprindem privirea de umbra care ne urmărește, pentru a pătrunde în noi înșine. Adevărul este că, deși trăim și acționăm mai ales în mod exterior persoanei noastre reale, mai curînd în spațiu decît în durată, chiar dacă, prin aceasta, dăm dreptate legii cauzalității care înlănțuie aceleași efecte acelorași cauze, putem totuși să ne re-punem de fiecare dată în durata pură ale cărei momente sînt interioare și heterogene unele față de altele, și în care o cauză nu își va putea re-produce efectul de vreme ce ea însăși nu se va reproduce niciodată.

În această confuzie a duratei reale cu simbolul său rezidă, după părerea noastră, atît puterea cît și slăbiciunea kantianismului. Kant imaginează pe de o parte lucrurile în sine, și pe de altă parte un Timp și un Spațiu omogene, de-a lungul cărora se refractă lucrurile în sine; astfel ia naștere atît eul fenomenal, cel perceput de conștiință, cît și obiectele exterioare. Timpul și spațiul nu vor fi deci mai mult înlăuntrul decît în afara noastră; dar distincția însăși între înlăuntru și în afară va fi opera timpului și a spațiului. Această doctrină prezintă avantajul că furnizează un fundament solid gîndirii noastre empirice și ne asigură că fenomenele noastre, ca fenomene, sînt cognoscibile în mod adecvat. Mai mult, am fi putut înălța aceste fenomene în absolut, dispersîndu-ne de recursul la incomprehensibilele lucruri în sine, dacă n-ar fi intervenit rațiunea prac-

tică, revelatoare, a datoriei, pentru a ne avertiza, în felul reminiscenţei platoniciene, că lucrul în sine există, invizibil şi prezent. Toată această teorie este dominată de distincţia extrem de clară între materia şi forma cunoaşterii, între omogen şi eterogen; această distincţie capitală n-ar fi fost făcută niciodată dacă n-am fi considerat şi timpul drept o zonă indiferentă faţă de ceea ce conţine.

Dar dacă timpul, aşa cum îl sesizează conştiinţa imediată, ar fi fost, ca şi spaţiul, un mediu omogen, ştiinţa s-ar fi înstăpînit asupra lui ca şi asupra spaţiului. Or, noi am încercat să arătăm că durata, ca durată, mişcarea, ca mişcare, se sustrag cunoaşterii matematice, care nu reţine din timp decît simultaneitatea, şi din mişcare – imobilitatea. Se pare că atît kantienii cît şi adversarii lor n-au remarcat următorul lucru: în această pretinsă lume fenomenală, toate raporturile care nu pot fi traduse în simultaneitate, adică în termeni spaţiali, sînt ştiinţific incognoscibile.

În al doilea rînd, într-o durată pe care o vom presupune omogenă, aceleaşi stări se vor putea re-produce, cauzalitatea va implica determinarea necesară, şi orice libertate va deveni incomprehensibilă. Într-o asemenea consecinţă sfîrşeşte *Critica raţiunii pure*. Dar în loc să conchidă că durata reală este eterogenă, fapt care, luminînd această a doua dificultate, i-ar fi atras atenţia şi asupra primeia. Kant a preferat să plaseze libertatea în afara timpului şi să înalţe o barieră de netrecut între lumea fenomenelor, pe care o livrează în întregime înţelegerii noastre, şi lumea lucrurilor în sine, în care se interzice astfel intrarea.

Dar poate că această distincţie este prea tranşantă, şi, de fapt, bariera este mai uşor de trecut decît se presupune. Căci dacă, din întîmplare, momentele duratei reale, percepute de o conştiinţă atentă, s-ar întrepătrunde, în loc să se juxtapună, şi dacă aceste momente ar forma, prin raportare reciprocă, o eterogenitate, în interiorul căreia ideea de determinare necesară îşi pierde orice semnificaţie, atunci eul, sesizat de conştiinţă, va fi o cauză liberă, ne vom cunoaşte în mod absolut pe noi înşine; şi, pe de altă parte, tocmai pentru că acest absolut se

amestecă neîncetat cu fenomenele şi, impregnîndu-se de ele, le cuprinde, respectivele fenomene nu vor mai fi chiar atît de accesibile pe cît pretindem, raționamentelor matematice.

Am presupus deci un spațiu omogen şi, alături de Kant, am distins acest spațiu de materia care îl umple. Am admis, cu Kant, că spațiul omogen este o formă a sensibilității noastre; şi prin aceasta înțelegem pur şi simplu că şi alte inteligențe, de exemplu, cele animale, percepînd obiectele, nu le vor distinge la fel de limpede, nici unele de celelalte, nici de ele însele. Această intuiție a unui mediu omogen, proprie omului, ne permite să ne exteriorizăm conceptele unele în raport cu altele, ne relevă obiectivitatea lucrurilor; şi astfel, printr-o dublă operație – pe de o parte favorizînd limbajul, pe de alta reprezentîndu-ne o lume exterioară bine distinctă de noi, şi în percepția căreia comunică toate inteligențele, această intuiție deci, anunță şi pregăteşte viața socială. În prezența acestui spațiu omogen am situat eul aşa cum îl percepe o conştiință atentă, un eu viu, ale cărui stări în acelaşi timp indistincte şi instabile nu se pot disocia fără a-şi modifica natura, nici fixa sau exprima fără a risca să cadă în domeniul comun. Nu trebuia să fie mare tentația acestui eu – care distinge atît de clar obiectele exterioare şi le reprezintă atît de uşor prin simboluri – de a introduce în interiorul propriei sale existențe o aceeaşi discriminare, de a substitui întrepătrunderii intime a stărilor sale psihice, multiplicității lor pur calitative, o pluralitate numerică de termeni care se disting, se juxtapun, şi se exprimă prin cuvinte? În locul unei durate eterogene, ale cărei momente se întrepătrund, ne vom afla în prezența unui timp omogen, ale cărui momente se ordonează în spațiu. În locul unei vieți interioare, ale cărei faze succesive, fiecare unică în felul său specific, sînt incomensurabile în raport cu limbajul, vom obține un eu realcătuit artificial şi stări psihice simple care se ataşează şi se des-fac asemenea literelor alfabetului cînd alcătuiesc cuvinte. Şi aceasta nu va fi doar un mod simbolic de reprezentare, pentru că intuiția imediată şi gîndirea discursivă sînt una în realitatea

concretă şi acelaşi mecanism prin care ne explicăm conduita va sfîrşi prin a o guverna. Stările psihice, desprinzîndu-se atunci unele de altele, se vor solidifica. Între ideile astfel cristalizate şi mişcările exterioare, se vor forma asociaţii stabile; şi puţin cîte puţin, conştiinţa, imitînd procesul prin care materia nervoasă obţine afecţiunile reflexe, automatismul va acoperi libertatea[1]. În exact acest punct apar asociaţioniştii şi deterministii pe de o parte, kantienii pe de alta. Cum ei nu consideră viaţa noastră conştientă decît sub aspectul său cel mai comun, vor percepe stări bine separate capabile de a se re-produce în timp asemenea fenomenelor fizice, stări cărora li se poate aplica legea determinării cauzale în acelaşi sens în care se aplică fenomenelor naturii. Cum, pe de altă parte, mediul în care se juxtapun stările psihice prezintă părţi exterioare unele altora sau aceleaşi fapte par susceptibile de a se re-produce, ei nu ezită să transforme timpul într-un mediu omogen şi să îl trateze ca spaţiu. Din acest punct, diferenţa dintre durată şi întindere, între succesiune şi simultaneitate, este abolită. Nu mai rămîne decît să proscriem libertatea, sau dacă totuşi o respectăm dintr-un scrupul moral, să o conducem cu multe menajamente în domeniul atemporal al lucrurilor în sine, al cărui prag misterios conştiinţa noastră nu îl poate păşi. Dar, după părerea noastră, există şi o a treia cale: va trebui să ne raportăm prin gîndire la acele momente ale existenţei noastre cînd am optat pentru vreo decizie gravă, momente unice în felul lor, care nu se vor repeta, la fel cum pentru un popor nu vor reveni niciodată etapele petrecute ale istoriei sale. Vom vedea că, deşi aceste stări trecute nu vor putea fi adecvat traduse prin cuvinte, şi nu se vor putea reconstitui artificial printr-o juxtapunere de stări simple, ele reprezintă totuşi, în unitatea lor dinamică şi multiplicitatea lor pur calitativă, fazele duratei noastre reale şi concrete, ale duratei eterogene, ale duratei vii. Vom vedea că actul nostru ne-a părut liber pentru că raportarea acestuia la starea care l-a generat ar putea fi expimată printr-o lege, acea stare psihică fiind unică în felul ei, şi niciodată nu se va mai reproduce.

Vom observa, în fine, că ideea însăşi de determinare necesară îşi pierde aici orice semnificaţie, că nu se poate pune nici problema prevederii actului înaintea împlinirii lui, nici nu se poate raţiona pe marginea posibilităţii acţiunii contrare o dată actul împlinit, pentru că a considera drept cunoscute toate condiţiile înseamnă, în durata concretă, a te situa în chiar momentul actului, nu a-l prevedea. Dar vom înţelege acum şi de ce unii se cred obligaţi să nege libertatea iar alţii să o definească. Pentru că trecem prin grade insesizabile de la durata concretă, ale cărei elemente se întrepătrund, la durata simbolică, ale cărei momente se juxtapun, în consecinţă, de la activitatea liberă, la automatismul conştient. Pentru că, deşi sîntem liberi ori de cîte ori ne redăm pe noi nouă înşine, ni se întîmplă rareori să voim această libertate. În fine, pentru că, în cazul în care acţiunea este liber săvîrşită, nu o putem pune în raţionamente fără a desfăşura condiţiile acţiunii respective exteriorizîndu-se unele faţă de celelalte, deci în spaţiu, nu în durată pură. Problema libertăţii s-a născut dintr-o neînţelegere; ea a fost pentru moderni ceea ce au fost, pentru cei vechi, sofismele şcolii din Eleea; şi, asemenea acestor sofisme, ea are originea în aceeaşi iluzie conform căreia confundăm succesiunea cu simultaneitatea, durata cu întinderea, calitatea cu cantitatea.

Note

[1] Renouvier a vorbit deja despre aceste acte voluntare comparabile mişcărilor reflexe, şi a restrîns libertatea la momentele de criză. Dar se pare că Renouvier nu a observat că procesul activităţii noastre libere se continuă oarecum fără voia noastră, în toate momentele duratei, în profunzimile obscure ale conştiinţei, că aici se originează însuşi sentimentul duratei şi că fără această durată eterogenă şi indistinctă în care evoluează eul, nu va exista criză morală. Studiul, chiar aprofundat, al unei acţiuni libere date, nu va rezolva problema libertăţii. Trebuie avută în vedere întreaga serie a stărilor eterogene de conştiinţă. Cu alte cuvinte, cheia problemei trebuie căutată într-o atentă analiză a ideii de durată.

Tabla de materii

În colecția
ESEURI DE IERI ȘI DE AZI
au mai apărut:

1. Luca Pițu, *Sentimentul românesc al urii de sine*
2. Vladimir Soloviov, *Povestire despre Antihrist*
3. Vasile Lovinescu, *Monarhul ascuns*
4. Henri Bergson, *Teoria rîsului*
5. Henri Bergson, *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*
6. Nikolai Berdiaev, *Filosofia lui Dostoievski*
7. Ștefan Afloroaei, *Întîmplare și destin*
8. Léon Bloy, *Salvarea prin evrei*
9. Vasile Lovinescu, *Incantația sîngelui*
10. Miguel de Unamuno, *Agonia creștinismului*
30. Thomas Carlyle, *Cultul Eroilor*
31. Luca Pițu, *Sentimentul românesc al urii de sine,* ed. a II-a
32. Hermann Keyserling, *Jurnalul de călătorie al unui filosof*
33. Otto Rank, *Dublul. Don Juan*
34. Remy de Gourmont, *Fizica dragostei*
35. Gheorghe Grigurcu, *Imposibila neutralitate*
36. Adela Hagiu, *Romanul poetico-filosofic*
37. Thomas Carlyle, *Semnele timpului*
38. Thomas Carlyle, *Filosofia vestimentației,* ediția a doua
39. Henri Bergson, *Introducere în metafizică*
40. Luca Pițu, *Breviarul nebuniilor curente*
41. Henri Bergson, *Evoluția creatoare*
42. Henri Bergson, *Cele două surse ale moralei și religiei*
43. Hermann Keyserling, *Jurnalul de călătorie al unui filosof,* vol. II

În pregătire:

Henri Bergson, *Teoria rîsului,* ed. a II-a

Format 1/16 (54 x 84)
Bun de tipar: 1998 • Apărut: 1998

Tiparul executat la Imprimeria *Institutului European pentru Cooperare Cultural-Științifică* Iași •
Str. Cronicar Mustea nr. 17 • C.P. 161 • Cod 6600 •
Tel. Difuzare 032/233731 • Fax: 032/230197

Am ales spre analiză una din problemele comune metafizicii şi psihologiei: problema libertăţii. Am încercat să arătăm că orice dispută între determinişti şi adversarii acestora are ca temei confuzia prealabilă între durată şi întindere, între succesiune şi simultaneitate, între cantitate şi calitate. Înlăturînd confuzia, vor dispare de la sine obiecţiile ridicate împotriva libertăţii, a definiţiilor pe care le propune şi, într-un anumit sens, împotriva libertăţii ca atare.

Pentru Henri Bergson, cheia universului constă în înfruntarea perpetuă a două direcţii opuse: materia care coboară şi viaţa care se înalţă - un formidabil impuls vital aceasta din urmă, dată o dată pentru totdeauna, aspirînd să-şi croiască drum prin materie şi învăţînd să se folosească de materie prin capacitatea sa de a se organiza.

Bertrand Russell

INSTITUTUL EUROPEAN

ISBN 973-611-007-9
Pe copertă: Liubov Popova, *Forţa spaţiului, 1889*

PREŢ: 14200 lei preţ de livrare
284 lei T.L.
14484 lei TOTAL